İSAM Kütüphanesine hediyemdir.
O. Demir

T.C
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT/KELÂM ANA BİLİM DALI

İLK DÖNEM KELÂMCILARINDA SEBEP-SONUÇ İLİŞKİSİ

Doktora Tezi

Osman DEMİR

Danışman: Prof Dr. İlyas ÇELEBİ

İstanbul 2006

ÖNSÖZ

Doğa olaylarını itikâdî/dînî fenomenler olarak değerlendirme eğilimi düşünce tarihinde sıkça rastlanan bir durumdur. İslâm'ın ilk döneminde de yaratıcının varlığına delâlet eden âyetler topluluğu olarak algılanan tabiat, tevhidi gerçekleştirme amacına yönelik istidlâllerin menbaı olmuştur. Kur'an'da sıkça tekrarlanan bu metot, tabiî ve ilahî nizamlar arasındaki ilişkiye de işaret eder. İslâmî esasların özünü oluşturan tevhîd, tüm varlıkların tek bir sebebe ircâ edildiği ilişkiler ağını ifade etmektedir.

Allah-âlem ilişkisinde en büyük sorun ezelî varlık ile hâdis varlıklar arasındaki ilişkiyi izah etme noktasında ortaya çıkmaktadır. Bu bir açıdan sonsuz karşısında sınırlı varlığın kendini tanımlama çabasıdır. İslâm'da ilk tartışmaların cebir ve ihtiyâr ekseninde zuhûr ettiği düşünüldüğünde, bu durum daha kolay anlaşılır. İslâm'da sebeplilik tartışmaları da tabiî ilişkilerin ve bu tabiî ilişkiler içinde insan fâiliyyetlerinin ilâhi varlık ile ilişkilendirilmesi etrafında sürmektedir. Konu bir yönüyle ilâhî varlığın naslarda geçen çerçevede tenzihini, diğer yönden kulun irâde hürriyetinin teminini amaçlar.

"İlk Dönem Kelâmcılarında Sebep-Sonuç İlişkisi" adını taşıyan çalışmamız bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte, problem ortaya konulmakta, tezde takip ettiğimiz yöntem ve kaynaklar hakkında bilgi verilmektedir. Ayrıca terminoloji başlığı altında tezde anahtar konumunda olan sebep, illet, determinizm ve occasionalism kavramları açıklanmaktadır.

Birinci bölümde, sebeplilik açısından Allâh-âlem ilişkisine yer verilmiş, bu hususta etkili olan ilim, irâde, kudret ve tekvîn sıfatları ele alınmıştır. Kelâmcıların, âlemin işleyişi ve insan fiillerine ilişkin görüşlerinin arkaplanında ilâhî sıfat telâkkîlerinin olduğu söylenebilir. Bu bölümde Allah-âlem arasındaki münasebet, ilim-ma'lûm, irâde-murâd, kudret-makdûr ve tekvîn-mükevven ilişkisi bağlamında değerlendirilmiştir.

İkinci bölümde, âlemin yapısı ve işleyişinde sebeplilik konusu tartışılmaktadır. İki alt bölüme ayrılarak ele alınan bu bölümün ilk kısmında, kelamcıların âlemin yapısını açıklamak üzere ortaya attıkları atomcu, tabiatçı, arazcı ve cisimci teoriler ele

alınmıştır. İkinci kısımda ise kelâmcıların âlemin işleyişini izah etmek için ortaya attıkları âdet, kümûn, i'timâd ve fenâ-bekâ teorilerine değinilmiştir. Bu bölümde kelâmcılar açısından âlemin yapısının nelerden oluştuğu ve onun işleyişinin nasıl gerçekleştiği konusu açıklanmaktadır.

Üçüncü bölümde, insan fiillerinin sebebi irdelenmekte, gerçek fâil sorgulaması yapılmaktadır. Bu bölüm, doğrudan ve dolaylı sebeplilik olarak iki alt başlık halinde incelenmektedir. Doğrudan sebeplilik bölümünde, cebir ve tefvîz teorileri, dolaylı sebeplilik bölümünde ise tevellüd ve kesb teorilerine yer verilmiştir. Tez, elde ettiğimiz tespitleri aktardığımız sonuç bölümüyle bitirilmiştir.

Bu noktada danışman hocam sıfatıyla bu konuyu çalışmamı öneren ve süreç boyunca desteğini esirgemeksizin akademik şevkimin sürekliliğini sağlayan, metinleri okumak suretiyle eksiklerimi takviye eden saygıdeğer hocam Prof. Dr . İlyas Çelebi'ye minnettarlık hislerimi belirtmek isterim. Ayrıca tez izleme komitesinde bulunan ve yapıcı eleştirilerinden her zaman faydalandığım hocalarım Prof. Dr Yusuf Şevki Yavuz ile Prof. Dr. İlhan Kutluer'e teşekkürü bir borç bilirim. Bunun yanında çeşitli vesilelerle konu hakkında düşüncelerini belirterek metnin kıvama ulaşmasında emeği geçen tüm hocalarıma ve arkadaşlarıma, ayrıca rahat bir çalışma ortamında kaynaklara ulaşmamı sağlayan İSAM Kütüphanesinin değerli yönetici ve personeline teşekkür ederim. Şüphesiz bu çalışmada son ve nihayetsiz şükür sabır ve azmimin gerçek kaynağı, tüm varlık ve olayların gerçek sebebi el-Müsebbibü'l-esbâb olan Allah Teâlâ'yadır.

Osman DEMİR
Şubat 2006

İÇİNDEKİLER

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSAN FİİLLERİNDE SEBEPLİLİK

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser.
a.g.m.	: Adı geçen makale.
a.mlf.	: Aynı müellif
AÜİFD	: *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
bk.	: Bakınız
DFİFM	: *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*
DİA	: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*
DÜİFD	: *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
EIr	: *Encyclopedia Iranıca*
EI²,	: *The Encyclopedia of Islam (New Edition)*
ER	: *Encylopedia of Religion*
ERE	: *Encyclopedia of Religion of Ethics*
EÜİFD	: *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
IQ	: *Islamıc Quarterly*
İA	: *İslam Ansiklopedisi*
İSAM	: İslam Araştırmalar Merkezi
JAOS	: *Journal of the American Oriental Society*
JRAS	: *Journal of the Royal Asiatic Society*
MÖ	: Milâttan Önce
MÜ	: Marmara Üniversitesi
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
SI	: *Studia Islamica*

SÜİFD	: *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
TC	: Türkiye Cumhuriyeti
th.	: Tahkik
trc.	: Tercüme eden.
tsz.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı.
vs.	: Ve saire
y.	:Yıl

GİRİŞ

I. PROBLEM

Her olayın bir sebebi olduğunu ifade eden sebeplilik, tarih boyunca bilimsel düşüncenin dayandığı en temel ilkelerden biridir. Konu, sebep ve sonuç arasındaki ilişkinin niteliğini sorgulaması nedeniyle ilk dönem kelâmcıları tarafından Allah-âlem ilişkisi, insan fiilleri ve tabiat alanlarında tartışılan en önemli problemlerden birini oluşturmaktadır.

Klasik İslâm düşüncesinde konu illiyet problemi olarak bilinmektedir ve ilk olarak insan fiilleri üzerine yapılan tartışmalar sonucu ortaya çıkmıştır. İnsan fiillerinin sebebinin kim olduğu üzerinde yapılan yorumlar problemin genel çerçevesini oluşturmaktadır. Bu dönemde Cebriyye'nin her şeyin sebebi olarak ilâhî irâdeyi gören çizgisi karşısında Mu'tezile, insan sorumluluğunu temellendirmek adına onu fiillerinin sebebi/fâili olarak nitelemiştir. Cebriyye'nin bu çizgisi, insan fiillerinde olduğu gibi tabiatın işleyişinde de Allah dışında herhangi bir sebep kabul etmemektedir. Mu'tezile'ye göre insan, niteliğini bildiği tüm fiillerin sebebi olarak ortaya çıkan sonuçlardan sorumludur. İnsanın eylemlerinden sorumlu tutulması için eylemlerin sebebi olması gerektiğini söyleyen Mu'tezile, tabiat teorisi ile tabiî alanda sebep-sonuç arasında ilişkinin varlığını benimsemiştir. Doğada niteliğini gözlemlediğimiz bazı fiiller zorunlu olarak sonuçlarını meydana getirmektedir. Mu'tezile tevellüd anlayışında da sebep-sonuç arasında irâde vasfını ortadan kaldıran yaklaşımıyla determinizme düştüğü söylenmiştir. Bu iki görüş arasında kalan Ehl-i sünnet ise çeşitli farklılıklarla birlikte kesb teorisiyle insanın fiili üzerindeki dolaylı sebepliliğini kabul etmiştir.

Ulûhiyet karşıtı inkârcı akımlarında tesiriyle insanın fiilinin sebebinden tabiat olaylarında sebeplilik konusuna geçilmiştir. Kelâmcılara göre âlemde meydana gelen her olayın dolaylı ya da doğrudan sebebi Allah'tır. İlk dönemde Allah-âlem ilişkisi sıfatlar probleminin de bir yansımasıdır. Çünkü kelâmcılara göre Allah âlemle ilişkisini sıfatları aracılığıyla kurmaktadır. Sebep-sonuç ilişkisi bağlamında eşyanın tabiatı ve fiil meydana getirmede ki etkisi tartışılmıştır. Yaratıcı düşünceyi savunan kelâmcılara göre nesnelerin arkasında her türlü etki Allah'a aittir. Bu amaçla âlemin yapısı ve işleyişi

hakkında çeşitli teoriler ortaya atılmış ve bu teoriler çeşitli iç ve dış kaynaklardan beslenmiştir. Bu konuda yapılan yorumlar müslümanların tabiatın yapısı ve işleyişine dair ilk yorumlarını da ihtiva etmektedir. Kelâmcılar nesneler dünyasında yaratıcıdan bağımsız bir sebep-sonuç ilişkisini reddederken, müsebbepten sebebe giden bir etkileşimi kendi düşünce sistemlerini ispatlama adına benimsemişlerdir. Kelâmcılar sebep-sonuç ilişkisini çeşitli biçimleriyle açıklamaya çalışan bu görüşlerle hiçbir zaman tabiatta salt bir sebeplilik ilişkisi bulunduğunu ileri sürmek istememişlerdir.

Allah'ın âleme doğrudan müdahalesini mümkün gören Eş'arî anlayış âlemde gözlemlenen düzen ve olaylar arasındaki ilişkiyi "âdet teorisi" ile açıklamış, arazların süreksizliği ilkesine dayanan bu görüşü insan fiilleri dahil her olaya uygulamıştır. Eş'arî tarafından ortaya konan bu inancı aklî temele oturtmak için Bâkıllânî ve Cüveynî büyük çaba harcamış ve dönemlerinde filozoflar tarafından savunulan determinist âlem anlayışını ve ulûhiyet karşıtı akımları eleştirmişlerdir. Kendisinden önceki gelenekten beslenen Gazzâli sebep ve sonuç arasındaki bağı zorunlu gören felsefî anlayışı eleştirmiştir. Ona göre sebep ve sonuç arasındaki tüm bağıntılar Allah'ın âdeti gereği bunları önceden birbirini izleyecek şekilde yaratmış olmasına dayanmaktadır. Bu fikirleri sebebiyle Gazzâlî kendisinden sonraki dönemde İbn Rüşd'ün başı çektiği bir grup tarafından eleştirilmiştir.

"Gazzâlî Öncesi Kelâmcılarda Sebep-Sonuç İlişkisi" başlığını taşıyan bu tezde amacımız ilk dönemde sebep-sonuç ilişkisi etrafında yapılan tartışmaların kavramsal çerçevesini ortaya koymak, ileri sürülen fikirleri nedenleri ile birlikte değerlendirerek tarihi süreci hakkında bilgi vermektir. Böylelikle müslümanların tabiat üzerinde ilk fikir yürütmelerinin düşünsel arkaplanı da ortaya konmuş olacaktır. Ayrıca Gazzâlî'nin filozofları eleştirisinin kelâmî zemini tespit edilerek dönemin kavram haritası belirlenecektir. Bu sayede Gazzâli ile öncesini kıyaslamak mümkün olacaktır.

Günümüzde de sebeplilik, bilimin en temel postülatlarından biri olarak görülmektedir. Müslümanların bilim anlayışı konusunda çeşitli spekülasyonlar üretilmekte, Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirilerle İslâm'da bilimsel gelişime darbe vurduğu söylenmektedir. Bu iddialar tutarlı görüşlerle ispatlanmaktan uzaktır. Bu çalışmayla birlikte müslümanların bilimsel/felsefî bir konuyu ele almaya sevkeden

gerekçeler ile bu konuların adapte edilme süreçleri göz önüne serilecektir. Bu yönüyle çalışmamızın din-bilim tartışmalarına değişik bir bakış açısı getireceğine İslâmda bilimsel düşüncenin altyapısının teşekkülüne katkıda bulunacağına inanıyoruz.

II. YÖNTEM

Burada "İlk Dönem Kelâmcılarında Sebep-Sonuç İlişkisi" adını taşıyan çalışmamıza başından itibaren yön veren bazı yöntemlerden kısaca bahsetmek istiyorum.

İlk dönem kelâmcılarına ait metinleri anlamaya çalışırken öncelikle dönemin düşünce yapısını tanımaya ve bunlara yön veren tarihî/sosyal şartları aydınlatmaya çalıştık. Doğrudan eserlere müracaat etmeden önce bu eserleri anlamamıza yardımcı olan konuyla ilgili genel okumalar yaptık. Kelâmcılara ait eserler yanında diğer disiplinlere ait kaynaklardan da yararlandık. Buradan hareketle olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkilerini gözönünde bulundurarak metinleri kendi bağlamları içinde doğru olarak anlamaya çalıştık. Bu noktada kişi, kavram ve konular üzerinde yapılmış, makale, tez ve ansiklopedi maddelerini gözden geçirdik. Buradan asıl hedefimiz olan klasik eserlere tekrar müracaat ettik. Çoğu zaman bir metni anlayabilmek için bir çok defa okumamız ve çeşitli kişilerle tartışmamız gerekti. Tüm bu gayretlerimiz sonucunda klasik bir metnin düşünce örgüsünü kavramak ve derinliğine nüfuz etmek mümkün oldu. Bununla birlikte tezin son anına kadar bu metinlere sürekli müracaat ederek kanaatlerimizi güncellemeye çalıştık.

Fikirlerin taşıyıcısı olan kavramların doğru anlaşılması kişilerin düşünce dünyalarının anlaşılması, problemlerin kavranılması açısından oldukça önemlidir. Bu amaçla kavramları ele alırken düşünce tarihi içinde kişi ve dönemlere göre oluşan farklılıklara temas ettik. Kavramı içeriğine uygun bir şekilde anlamak için önce lügat anlamını verdik. Ortaya çıkışından itibaren kimler tarafından ne amaçla ve nasıl ele alındığı üzerinde durduk. Buradan hareketle kişi, dönem ve akımlara göre oluşan farklılıklara değindik. Klasik kaynaklardan bu kullanımlara dair örnekler verdik. Örneğin araştırmanın başında "sebep" ve "illet" kavramlarını kelâm eserlerinde tam ayırmak mümkün değilken zaman içinde yoğun bir çalışma sonucunda bu iki kavram

arasında dönem ve kişilere göre oluşan bazı farklılıkları görmek mümkün oldu. Tezin anahtar kavramları olan cevher, araz, âdet, i'timâd vb. hakkında da aynı düşünce faaliyetini yürüttük. Tüm bu aşamalardan sonra kavramları doğru anlayarak doğru bağlamlarda kullandığımı söyleyebilirim. Determinizm, indeterminizm ve occasionalism gibi modern döneme ait kavramları ilk döneme taşırken de bağlamlarından koparmamaya dikkat ettik. Modern döneme ait bu kavramlar orijinal şekliyle İslâm düşüncesinde hiçbir zaman varolmamıştır. Ancak her iki dönem ve düşünce sistemi arasında çeşitli benzerlikler söz konusu olabilir.

Bilgilerin henüz sistematize edilmediği ve yoğun fikrî tartışmaların yaşandığı klasik dönem eserlerinde sebeplilik konusunu araştırırken ilk dönem olarak nitelediğimiz Gazzâlî öncesinde kalmaya çalıştık. Ancak yer yer benzer felsefî disiplinler, modern düşünce ve akımlarla mukayeseler yaparak dipnotta kaynaklara işaret ettik. Böylece kelâmcıların konuyu ele alış tarzındaki farklılıkları ve özgünlükleri göstermeye çalıştık.

Kelâmcıların felsefî/bilimsel konulara ilgi duymasının nedenini dînî mülahazalarda aramak gerekir. Bu nedenle ilk dönem kelâmcılarının tabiata dair yorumlarını fizikten çok metafizik olarak nitelemek daha doğrudur. Ancak kelâmcılar dönemlerindeki kültürel mirastan red bağlamında büyük oranda yararlanmışlardır. Bu konuda geliştirdikleri felsefî/bilimsel argümanlar İslâm'da tabiî bilimlerin ilerlemesine sebep olmuştur. Bu nedenle tezde birincil kaynaklardan örnekler vererek konu ve kavramların kelâma adapte ediliş tarzını ortaya koymaya çalıştık. Bu amaçla kelâmcıların kaynaklarını, düşüncenin geçiş yollarını, kültürler arası etkileşimi ve kelâmi adaptasyonun özgünlüğünü gözler önüne sermeye çalıştık. Kelâmın problem çözme yönteminde belirgin olan teolojik yaklaşım tezin bütününde vurgulanmıştır. Kelâmcı akidevî bir savunma ve ispat gayreti içinde çaba harcamak ve bunu dînî istidlallerle desteklemektedir. Bu amaçla metotlar geliştirmekte, fikirlerini çeşitli öncüller içinde ifade etmektedir. Dolayısıyla kelâmın problemi ele alma ve çözüm konteksi sürekli olarak göz önünde bulundurulmuştur. Bunun gibi kelâmcıların düşünce konteksi içinde bir kavramı alma, hazmetme ve kullanma aşamalarına da değinilmiştir.

Problem odaklı bir yaklaşımı benimsediğimiz tezde teoriler bazında bireysel

farklılıkları vurgulamaya çalıştık.

İslâmî disiplinler bir hakikatin çeşitli yönlerini kendilerine özgü metotlarla açıklayan düşünce sistemleridir. Ortak bir amaca yönelik bu faaliyetleri tarihî süreç içinde tam olarak ayırmak mümkün değildir. Bu nedenle çalışmamız sırasında ilimlerin birbiriyle olan bu irtibatı göz önünde bulundurularak, yer yer ilgili İslâmi bilimlerin yaklaşımı da vurgulanmıştır. Kelâmcıların fikirlerinin teşekkülünde dış unsurlar kadar iç unsurların da etkisi olmuştur. Bu amaçla tezin bazı bölümlerinde İslâm filozoflarının görüşlerine bunun gibi kavramların fıkıh, tasavvuf vb. İslâmi disiplinler içindeki anlamlarına da değinilmiştir. Böylelikle kelâmcıların sebeplilik anlayışı disiplinler arası bir metotla aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Belirli bir plana bağlı kalarak yürüttüğümüz bu çalışmada metot olarak tezin bölümlerinin birbiriyle çelişmemesine, teze bütüncül bir bakışın hakim olmasına dikkat ettik. Bu amaçla yazım aşamasının sonunda baştan itibaren tekrar okuyarak bölüm ve konular arasında tedahüller olmamasına çalıştık.

III. KAYNAKLAR

İslâm düşüncesinin oluşum dönemini incelediğimiz bu çalışmada kaynakların çokluğu yanında anlaşılma güçlüğü en büyük zorluk olarak karşımıza çıkmıştır. Öncelikle ilk dönemde kelâmcılar tarafından yazılan eserlerin okunması hedeflenmiş bunun yanında bu dönemi anlamayı kolaylaştıran islâmî disiplinlere ait diğer eserlerden faydalanılmıştır. Kaynaklar kronolojik bir sıra takip edilerek değerlendirilmiştir.

Çalışmamızda müracaat ettiğimiz birincil kaynaklar ilk dönem kelâmcılarına ait eserlerdir. Bu amaçla; Eş'arî'nin; *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, el-İbâne fî usûli'd-diyâne, Kitâbü'l-Lüm'a;* Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eseri; İbn Fûrek'in, *Mücerredü Makâlâtı İmam Eş'arî* adlı eseri; Şeyh Müfîd'in, *Evâilü'l-makâlât'ı;* Cüveynî'nin, *el-İrşâd, eş-Şâmil* ve *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı eserleri; Bakıllânî'nin, *et-Temhîd, el-İnsâf* ve *Kitâbü'l-Beyân'ı*; Hayyât'ın, *el-İntisâr'ı*, Bağdâdî'nin, *el-Fark beyne'l-fırak* ve *Usûlü'd-dîn* adlı eserleri; İbn Hazm'ın, *el-Fasl'ı*; Nîsâbûrî'nin, *el-Mesâil fi'l-hilâf* adlı eseri; Kadı Abdülcebbâr'ın başta *el-Muğnî*'nin V., IX., XI. XII. ciltleri olmak üzere tüm eserleri ile Nesefî'nin *Tebsıratü'l-edille'si* ve Pezdevî'nin, *Usûlü'd-dîn* adlı eseri teze

kaynaklık etmiştir. Tezde yer yer düşüncenin sürekliliğini ortaya koymak ve sonraki çalışmalara ışık tutmak amacıyla Gazzâlî'nin eserlerine dipnotlarda değinilmiştir.

Kelâm-felsefe ilişkilerinin tespitinde başta Fârâbî ve İbn Sinâ'nın eserleri olmak üzere Kindî, İhvân-ı Safâ ve İbn Rüşd'ün eserlerinden yararlanılmıştır.

Bu eserler yanında ilk dönemi anlamamızı kolaylaştıran ve kelâmcıların sebeplilik hakkındaki görüşlerine yer veren Şehristânî'nin, *Nihâyetü'l-ikdâm* ve *el-Milel ve'n-Nihal*'i, İbn Meymûn'un *Delâletü'l-hâirîn*'i; Râzî'nin, *el-Muhassal* ve *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye* adlı eserleri; Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât* ve *Telhîsü'l-Muhassal* adlı eserleri ile İcî'nin *el-Mevâkıf*'ından faydalanılmıştır.

Tezde konunun sınırlarının çizilmesi ve kaynakların tespiti noktasında çağdaş dönemde yazılan bazı eserlere de müracaat edilmiştir. Bu eserler; Wolfson'un *Kelâm Felsefeleri* adını taşıyan önemli eseri başta olmak üzere Macid Fahri'nin, *İslâmic Occasionalısm*, Cîrâr Cihâmî'nin *Mefhumu's-sebebiyye inde'l-müslimîn;* Schlomo Pines'in *Mezhebü'z-zerre inde'l-Müslimîn,* Muna Ahmed Ebû Zeyd'in *et-Tasavvuru'z-zerri,* Husâm Alousi'nin, *The Problem of Creation* adlı eseri, Alnoor Dhanani'nin, *The Physcal Theory of Kalam'ı ile* Câbiri'nin, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* adını taşıyan eserleridir.

Kavramların anlaşılması ve kaynakların tespiti konusunda ise başta Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi olmak üzere müsteşrikler tarafından yazılan *İslâm Ansiklopedisi, Encylopedia of Religion of Ethics, Encylopedia of Religion, İranıca* ve *Encylopedia of Philosophy*'nin ilgili maddelerinden ve bibliyografyalarından faydalanılmıştır. Kelimelerin terim ve sözlük anlamları konusunda ise başta İbnü'l-Manzûr'un *Lisânü'l-Arab* adlı eseri olmak üzere klasik Arap lügatlerine, Kur'ânî kavramlar konusunda ise M. Fuâd Abdülbâkî'nin *Mu'cemü'l-müfehres*'i ile Râğıb'ın *el-Müfredât'ına* başvurulmuştur.

IV. TERMİNOLOJİ

Bu bölümde tezde kullandığımız anahtar öneme sahip terimleri tanıtacağız. Bunlar terimler; sebep, illet determinizm ve occasionalism olarak sıralanabilir. Her ne

kadar sebep ve illet terimlerini ilk dönem metinlerinde tam olarak ayırmak mümkün olmasa da, aralarındaki lügâvî farklılık nedeniyle burada ayrı başlıklar altında tanıtmayı uygun gördük.

A. SEBEP

Sebep lügatte; "ip, urgan, kendisiyle bir amaç ya da nesneye ulaşmak için vesile edinilen şey" anlamlarına gelir. "Falancayı bir ihtiyaç hususunda birisi için kendime sebep kıldım", denildiğinde bu "ulak ve aracı kıldım" demektir. Buradan hareketle, bir şeye kendisiyle ulaşılan her şeye sebep denilmiştir[1]. Sebep kelimesinden türetilen sebeplilik ise İslâm düşünce tarihinde illiyet, Batı'da kozalite (cause, causalite) terimiyle ifade edilmiştir[2]. Terim olarak her hadisenin bir sebebi olduğunu belirten sebeplilik; İslâm düşüncesinde insan fiilleri, Allah-âlem ilişkisi ve âlemin işleyişi konusunda yapılan tartışmaların odağında olmuştur.

Sebep kelimesi Kur'ân'da tekil ve çoğul olmak üzere toplam dokuz yerde geçmekte olup, daha çok sözlük anlamına işaret eder görünmektedir[3]. "Onların sebepleri kesildi"[4], âyetindeki "sebep" kelimesi "bağlantı ve sevgi bağları kesildi" anlamında yorumlanmıştır[5].

Günümüz Türkçe'sine nedensellik olarak da tercüme edilen sebeplilik çeşitli bölümlere ayrılmaktadır. Her olay, süreç ya da oluşumun nedeninin kendisini üreten koşullar tarafından belirlendiğini ileri süren empirik nedensellikte neden; kendisi olmadan sonucun ortaya çıkamayacağı bir fenomen olarak tanımlanırken metafizik nedensellikte "Tanrı dünyanın nedenidir", ya da "İrade eylemlerin nedenidir" örneklerinde olduğu gibi neden, bir olay ya da fenomen değil, aktif bir töz ya da güçtür. Empirik nedensellik hiçbir özgürlüğe yer bırakmazken metafizik nedensellikte belli

---

1 Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-fünûn*, (thk. Ali Dahrûc), Lübnan 1996, II, 924; İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, tsz., I, 458-459; Cürcânî, *Ta'rîfât*, Beyrut 1996, s. 201. Fîrûzâbâdî. *Kâmûs*, I, 295; İbn Fûrek, *Kitâbü'l-hudûd, fi'l-usûl*, (th. Muhammed Süleymânî), Beyrut, 1999, s. 159-160.

2 Tennat, F.R., "Cause, Causality", *ERE*, III, 261.

3 Bkz. el-Hacc, 22/15, el-Kehf, 18/84-85-89-92, el-Bakara, 2/166, Sa'd, 38/10, Gâfir, 40/36-37. Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li el-fâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul 1982, s. 338; İsfehânî, Râğıb, *Müfredât*, s. 225.

4 el-Bakara, 2/166.

5 İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 458.

ölçüler içinde bir özgürlükten söz edilebilir[6].

Kelâmda "sebep" kavramı ilk olarak insan fiilleri alanında ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Mu'tezile fiillerin sebepsiz meydana gelemeyeceğini belirterek fiil konusunda sebebe duyulan ihtiyacı kudrete duyulan ihtiyaca benzetmiştir[7]. Bu alanda sebep ve fâil kavramlarını eşanlamlı olarak kullanan Mu'tezile, insanın mübâşir (doğrudan) fiili ile bu fiilden doğan başka bir fiilin (sonuç) bağlantısını kurmak istemiştir. Onlara göre bu alanda sebep lügavî mânâda vâsıta, vesîle anlamındadır[8]. Bu sebepten doğan fiil ise tevellüd yoluyla ortaya çıkmaktadır. İnsan kudret ve irâde sahasının dışında olan bu fiile güç yetiremez. İnsan fiili, mütevellid fiilin doğduğu sebebin zorunlu bir illetidir. İnsanın gerçek fiilini takip eden fiil sebep olarak isimlenince ondan ortaya çıkan fiil de müsebbep olmakta böylece kelâmî bir ıstılâh olan "insân fâiliyyeti" illet olarak tanımlanmaktadır[9].

İlk dönemde Mu'tezile âlimleri istitâati "fiilden önce ve fiille birlikte olan" diye ikiye ayırmış, fiille birlikte olana örnek olarak "fiilin sebebi" ni göstermiştir. Bu istitâat fiilin gerçekleşmesini zorunlu kılmakta, fiil zâtı itibarıyla hâdis olan bu sebep varolduğunda Allah tarafından yaratılmaktadır. Bunun dışında diğer istitâat türleri ise fiilin varlığını zorunlu kılmamaktadır[10].

Mu'tezile'nin insanı sebep olarak nitelemesi onun sorumluluğunu temellendirmeye yönelik bir çabadır. İnsanı sebep olarak nitelediğimizde müsebbep olan fiil ile arasında bir zaman aralığı olmakta, insan zorunlu olarak fiilde bulunan kişi konumundan uzaklaşmaktadır[11]. Mu'tezile tevellüd teorisinde sebep kavramını

---

6 Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2000, s. 673.

7 Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basrıyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* (th. Rıdvan Seyyid) Beyrut 1979, s. 153.

8 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, (th.Helmut Ritter), Kahire 1969, s. 408; Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire 1965, s. 388; a.mlf., *el-Muğnî, fî ebvâbi't-tevhîd ve'l adl*, (nşr. Mahmud Muhammed el-Hudayrî), Kahire 1960, VII, 193; Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-fünûn*, (thk. Ali Dahrûc), Lübnan 1996, I, 534; Ebû Rîde, Muhammed Abdü'l-Hâdî, "Sebeb", *Dârü'l-Meârifü'l-İslâmiyye*, XI, 221.

9 Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 153.

10 Nesefî'nin belirttiğine göre bu dönemde Basra Mu'tezilesi fiille birlikte olan istitâati illet olarak nitelerken Bağdatlılar sebep olarak isimlendirmektedirler. *Tebsıratü'l-edille*, (th. Claude Selâme), Dımaşk 1994, II, 541. Aynı konuda Şîa benzer görüşler ortaya koymuştur. bk., Eş'arî, *Makâlât*, s. 42-43.

11 Nîsâbûrî fiilin sebebi olan fâilin fiile tesirinin ihtiyârî olduğunu çünkü fâilin fiilinde özgür olup dilediğini yapabileceğini söyler. Ancak ona göre illet ma'lûle bitişiktir ve ondan önce bulunamaz.

kullandığında ise bununla sadece "vâsıta" anlamını yani kavramın sözlük anlamını kastetmekte, dolayısıyla ortaya çıkan etki ve sonucu vâsıtalara nispet etmemektedir. Zira onlara göre etki ve sonuç ancak kudretli olan (kâdir) bir varlık tarafından meydana getirilebilir[12].

Mübâşir (doğrudan) fiil dışında fiili fâiline nispet etmeyen bu anlayışı eleştiren Kadı Abdülcebbâr (ö.415/1025) insan fâiliyyetini sebep kavramı etrafında açıklamaktadır. Ona göre tevellüdün bu yorumu, Mu'tezile mezhebinin esası olan insan sorumluluğu ile çelişmektedir. Fiil bir sebepten meydana gelmeye devam ettikçe doğrudan ya da dolaylı olarak insana aittir. Aksi halde insan, kendi fiillerinden doğan mütevellid fiillerden dolayı sorumlu olamaz[13].

Kadı Abdülcebbâr insan fiilleri alanında sebebin fâilin zâtı olarak düşünülmesi halinde müsebbebin ondan hükmen ortaya çıkmasının zorunlu olmadığını söyler. Ona göre, engeller ortadan kaldırıldığında tevellüd yoluyla meydana gelen fiil ile mübâşir fiil arasında da fark yoktur. İllet ve ma'lül arasında zorunluluktan kaynaklanan illiyet fikri insan fiillerine uygulanamaz. Kadı Abdülcebbâr'a göre illetin gerektirdiği şey ondan ayrılamadığı gibi illeti imkânsız kılan şey de ma'lülünü geçersiz kılar. Ancak sebebin gerekli kıldığı şey (müsebbep) başka bir hâdisedir ve ondan ayrılamaz. Müsebbep yokken sebebin bulunması ise mümkündür. Müsebbep ancak sebepten önce bulunması halinde zorunlu olarak varolabilir. Bu açıdan sebep ve illet arasında bir fark yoktur. Müsebbep ortaya çıktığında sebebin yok olması da imkansız değildir. Bu, fiil ortaya çıktığında fâil ile bağının kopması anlamına gelir ki, câizdir[14]. Tabiatları reddettiği bölümde Nîsâbûrî (ö.400/1009) sebebin müsebbebi belirli dahilinde gerektirdiğini belirtir. Buna göre sebep mevcut, mekân bunu muhtemil ve bir mâni

---

Mu'tezile bunu illet-i ıztırârî olarak isimlendirir. Vurma fiilinin elemin illeti olması buna örnektir. Ancak fâil illetinden önce olabilir ve ondan ayrılabilir. Diğer bir ayrıma göre, illet ma'lülünde bir sıfatı zorunlu kılar, sebep olarak nitelenen fâil için ise bu söz konusu değildir. Nîsâbûrî, *fi'l-Tevhîd*, (th. Muhammed Ebû Rîde), Kahire, 1969, s. 37, 45-47.

12 Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak-Ekrem Demirli), İstanbul 1999, s. 261.

13 Ebû Rîde, Muhammed Abdü'l-Hâdî, "Sebeb", *Dârü'l-Meârifü'l-İslâmiyye*, XI, 221-222.

14 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 48-50; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 388-390; Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 70.

yoksa müsebbep zorunlu olarak meydana gelir[15]. Nîsâbûrî irâde-murâd ilişkisi konusunda da illet ve sebep kavramlarına değinmektedir. Mu'tezile'nin önde gelenlerine göre irâdenin murâdı mûcip kılmadığını belirten Nîsâbûrî bunun vukûu durumunda illetin ma'lûlü icabı ya da sebebin icabı şeklinde olacağını söylemektedir. Ona göre her iki durumda da bu sözkonusu değildir[16]. Burada sebebin îcâbı ile illetin îcâbının birbirinden ayrılması son dönemde sebep ve illet arasındaki literal farkın gözetildiği şeklinde yorumlanabilir.

Bu dönemde Mu'tezile insan fiillerinde sebep ve müsebbebin birbirinden ayrı olmasını mümkün görmüştür. Buna göre bazı durumlarda bir arıza ortaya çıkarak müsebbebin tevlîdini engelleyebilir. Örneğin yazma fiiline sebep olduğumuz halde herhangi bir engel nedeniyle bunu gerçekleştiremeyebiliriz. Kâtip hastalanabilir ya da yazmasına engel bir durum meydana gelebilir. Bu durumda sebebin zâtı ile müsebbebin zâtı birbirinden ayrı olarak düşünülebilir. Onlara göre müsebbep de sebep gibi fâil ile bağlantılıdır. İllet hakkında ise durum böyle değildir. İlletin bulunduğu yerde ma'lülün bulunması zorunlu olduğundan ma'lül fâil ile doğrudan bağlantılı değildir[17].

Mu'tezile'nin ilk döneminde sebep ve illet ayrımına rastlanmaz. Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321-933) gibi, sebebin varlığının bir başkasının varlığını zorunlu kıldığını söyleyerek sebebe illete benzer anlam yükleyenler de vardır[18]. Ebu Ali el-Cübbâî (ö.303/916) dışında Mu'tezile çoğunluğunun sebebin müsebbebi zorunlu kıldığına

15 Buna örnek olarak tohumun yeşermesini gösterir. Buna göre tohum toprağa atıldığında sebep var, mahal muhtemil ve buna bir mâni yoksa tohumun bitmesi gerekir. Nîsâbûrî'ye bu duruma sulama sonunda tesirin meydana gelmesi ile mıknatısın demir türünden cisimleri çekmesini gösterir. *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 140-142.

16 İlletin ma'lülü icabı gibi olamaz çünkü illetler zatın vücudunu icap ettirmezler, ahkam icap ettirirler. Sebep-müsebbep arasındaki gibi bir icap da olamaz. Şayet böyle olsaydı bu durumda bir başkasının fiilini mucip kılması gerekirdi. Çünkü o müridin dışındaki bir fiil ile alakalıdır. Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 357-358.

17 Nîsâbûrî illet ve sebep arasındaki farkı üç maddede özetlemiştir. Ona göre illet ma'lûlünü zorunlu olarak ortaya çıkarır. Karın soğuk olması ve ateşin yakıcılığı buna örnektir. Ancak fiillerin sebebi olarak fâilin zâtının tesiri zorunlu değildir, ihtiyârîdir. Çünkü fâil fiilinde özgürdür dilerse yapar dilerse yapmaz. İlleti ma'lûlden önce bulunamayıp ona bitişiktir. Mu'tezile buna illet-i ıztırârî demektedir. Vurmanın elemin illeti olduğu gibi. Ancak fâil illetinden önce olabilir ve ondan ayrı olarak bulunabilir. Diğer bir ayrım; illet ma'lûlünde bir sıfatı zorunlu kılar, fâil için böyle bir durum söz konusu değildir. Nîsâbûrî, *fi't-Tevhîd*, s. 37, 45-47.

18 Bişr b. Mu'temir'e göre, mütevellid fiillerde sebep müsebbebi zorunlu kılar. Mütevellid fiil insandan meydana gelen sebeplerin sonucunda meydana geldiği için insanın fiilidir. Bu sebep mütevellid fiilinin ortaya çıkmasını zorunlu kılar. Dolayısıyla oku atan kişi sonucunda okun öldürdüğü kişiden dolayı sorumludur. Duğeym, Semih, *Felsefetü'l-Kader fi -fikri'l-Mu'tezile*, Beyrut 1985, s. 116, 122.

inandığı söylenmektedir[19]. Bununla Mu'tezile'nin tevellüd anlayışındaki sebep-sonuç ilişkisi kastedilmektedir. Tevellüdü savunanların sebebin müsebbebi zorunlu kıldığına inandıklarını belirten Eş'arî (ö.324/936) aslında kelimeye illet anlamını vermekte, bu dönemde terminolojik bir birliğin olmadığını da göstermektedir.

Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/916)'ye isnâd edilen bir görüş, ilk dönemde illet ve sebep kavramlarının birbirinden ayrıldığına da işaret etmektedir. Cübbâî'ye göre herhangi bir illet nedeniyle isimlenen şey, illetinden önce bulunamaz. Bu nedenle o, eşyanın meydana gelmeden önce eşya olarak isimlenmesine karşı çıkar[20].

Mu'tezile sebep kavramına tabiî alanda da yer vermiştir. İlk dönemde sebepliliği kabul edenlerden Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö.215/830)'ye göre bir cismin hareketli olmaya diğerinden daha uygun olması, cisimde bulunan bir ma'nâ sebebiyledir[21]. Bunun gibi çoğunlukla Mu'tezile mensupları tarafından benimsenen tabiat teorisi âlemde sebep-sonuç birlikteliğini kabul eden bir tür tabiî sebeplilik olarak yorumlanmıştır.

İlk dönemde İbn Hazm (ö. 445/1064) sebeb kavramını illetten kesin sınırlarla ayırmaktadır. Buna göre sebep; bir şeyin ne kendisinin ne de hükmünün vücudunun gereği olmayıp sadece bir hükme dair sahip olduğumuz bilginin bilinmesini sağlar. Bu nedenle o, bir hükmün varlığını değil, tefrikini sağlar. Sebep bir hükmü izah eder ve o hükümden önce bulunur. Gazabın intikamdan önce gelmesi ve hareket eden şeyin dilediği gibi hareket edip durması ne ise, sebepte öyledir[22]. İbn Hazm (ö.456-1064)'a göre Allah sebeplere göre emir koyabilir. Ancak bu emirler kendisi için zorunlu değil aksine kendi irâdesi ile iç içedir. Ancak ona göre sebeple garaz aynıdır. Garaz bir eylemin maksadı demektir ve fiilden sonra gerçekleşir. Fiili başlatan sebebi bertaraf eder ve garaz ortaya çıkınca sebepler zail olur. İbn Hazm'a göre illet ise, bir nitelik ismi ve bir şeyin varlığının fiilî sebebi olup ateş ve alev gibi neticeden ayrı düşünülmesi

---

19 Eş'arî, *Makâlât*, s. 412.

20 Eş'arî, *Makâlât*, s. 161.

21 Eş'arî, *Makâlât* s. 372; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, (th. Zâhid el-Kevserî) Kahire 1948, s. 183; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, (Kîlânî) Kahire 1961, I, 67; Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red alâ İbnü'r-Râvendî el-mülhid*, (nşr. H. S. Nyberg), Beyrut 1957, s. 46; İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Beyrut 1986, V, 46.

22 İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut 1980, I, 41.

mümkün değildir. Bunlardan biri bulunmadığında diğeri de olamayacağı gibi biri diğerine göre önce veya sonra da olamaz[23].

İlk dönemde kelâmcılar Allah'ı sebep olarak nitelemekten ise kaçınmışlardır. Bu konuya dikkat çekenlerden biri olan İbn Meymûn (ö.603/1205) ilk dönemde illet, sebep ve fâil kelimelerinin kullanımı ile ilgili şu açıklamayı yapar: "Filozoflar yüce Allah'a illet-i ûlâ derler. Kelâmcılar ise Allah'a ilk sebep veya illet-i ûlâ demekten kaçınırlar. Bunun yerine fâil derler ve sebep ile fiil arasında büyük bir farkın olduğunu belirtirler. Çünkü onlara göre eğer Allah'a illet diyeceksek ma'lülün hemen varolması gerekir. Eğer fâil dersek bunda mef'ûlün hemen varolması gerekmez. Çünkü fâil bazen yaptığı işten önce bulunabilir. Bu söz kuvve halinde olan ile fiil halinde olanın arasındaki farkı göremeyenin sözüdür. Bizim bildiğimize göre illet ile fâil arasında bu anlamda bir fark yoktur. Eğer illeti kuvve halinde kabul edersek o zaman ma'lülden önce bulunur. Ama fiil halinde illet varsa o zaman malûlün varolması zorunludur[24].

İlk dönem metinlerinde sebep ve illet arasında belirgin bir farka rastlanmaz. Sebep ve illetin Aristo'da aynı anlama gelecek şekilde kullanıldığını belirten T.J. Boer, iki tabirin bu tarz kullanımına dair İslâm düşüncesine ait eski metinlerde bir çok örnek olduğunu kaydeder. Ona göre Aristo tarafından ortaya konulan bu illiyet fikri Ortaçağ boyunca İslâm dünyasını yakından etkilemekle birlikte günümüz ilim anlayışında etkisini kaybetmiştir[25].

Günümüz düşünürlerinden Câbirî'ye göre ise; kelâm, fıkıh ve dil âlimleri sözlük ve ıstılâh anlamında bu iki kavramı birbirlerinin yerlerine kullansalar da bu ancak illet sebep yerine kullanıldığında kabul edilebilir. Sebep ise illet yerine kullanılamaz. Gerek sözlük gerek ıstılah bakımından illet ve sebep arasında farklar vardır ve kullanımda bu farka dikkat etmek gerekmektedir. İllet, nesneye âit bir vasıftır ve onda bir tür etki meydana getirir. Halbuki sebep iki şey arasında salt bir vâsıta veya bağlantıdan ibaret olup hiçbir etki gücü yoktur[26].

---

23 İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm,* Beyrut 1980, I, 41.
24 İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn,*, (nşr. Hüseyin Atay) Ankara, 1974, I, 174-175.
25 De Boer, T.J., "Sebeb", *İA,* IX, 289-290.
26 Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* s. 260.

B. İLLET

İllet sözlükte; "hastalık, bahane, sebep, mebde', iliştiği şeyin niteliğini veya durumunu değiştiren şey, mahalde yer kaplayan ve ihtiyârı olmaksızın mahallin durumunu değiştiren güç" olarak tanımlanır[27]. İllet kavramından türetilen illiyet ise sebeplilik kavramının Arapça'daki karşılığıdır. "Her etkinin zorunlu olarak bir sebebi vardır" şeklinde ifade edilen illiyet; tecrübî, metafizik ve intikâlî gibi kısımlara ayrılır[28].

İllet, kelime olarak Kur'ân'da geçmemekle beraber, "Hastalık, sebep ve gerekçe" anlamlarına gelecek şekilde kullanılmaktadır[29].

Felsefî mânada, "bir mevcut ya da hâdiseyi meydana getiren şey" demek olan illet çeşitli sınıflara ayrılır[30]. Fıkıh usulü alanında kıyasın önemli rükünlerinden biri olan illet, "hükmün amacını gerçekleştirdiği kabul edilen açık ve istikrarlı vasıf" anlamına gelmektedir[31].

İslâm düşüncesinde illet, kavram olarak ilk insan fiilleri bağlamında ortaya çıkmıştır. Dönemin Mu'tezile âlimleri hakkında Eş'arî'nin dile getirdiği "Onlar illetler konusunda ihtilaf ettiler" sözü[32], insan fiilleri ile ilgilidir. İlletin Mu'tezile tarafından bir çok anlama gelecek şekilde kullanıldığını belirten Eş'arî, bu konuda ortaya atılan görüşlere yer verir ve sorunu "illet ma'lül birlikteliği" çerçevesinde ele alır[33]. Genelde bu durum Eş'arîlere göre illet-i irâdî ve illet-i ıztırârî arasındaki ayrımla mümkündür. İllet-i irâdî ma'lülden önce bulunur ve onun oluşumuyla bağlantılıdır. İllet-i tabiî ve

---

27 Cürcânî, *Ta'rîfât*, Beyrut 1996, s. 201; İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 471; Mütercim Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, III, 1456.

28 İsmail Fennî Ertuğrul, *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341, s. 85.

29 Örneğin bir hadiste geçen "el-illetü'r-râhile" ifadesi sebep anlamına gelecek biçimde yorumlanmıştır. Müslim, *Hac*, 134. Hadislerde illet kelimesi için bk. Wensick, *Mu'cemü'l-müfehres*, "illet" mad., IV, 308.

30 İsmâil Fennî Ertuğrul bu bölümleri ârızî illet, tam illet, nakıs illet, yakın ve uzak illet, aslî illet, hâricî illet, maddî illet, sûrî illet, fâil illet ve gâî illet şeklinde sıralar. *Lügatçe-i Felsefe*, s. 85.

31 Dönmez, İbrahim Kafi, "İllet", *DİA*, XXII, 117-120. İllet kavramının fıkıh usûlündeki yeri ve kelâm ilmi ile mukayesesi için bk. Başoğlu,Tuncay, *Hicrî 5. Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları* (Doktora Tezi), İstanbul 2001.

32 Eş'arî, *Makâlât*, s. 389-391. İslâm'da ilk tartışmaların irâde hürriyeti üzerinde yapıldığı, buradan tabii nesnelerin birbiriyle olan ilişkisine geçildiği kabul edilir. Bu durum, insan fiillerindeki illiyet tartışmalarının tabii illiyetten önce gündeme geldiği fikrini desteklemektedir. Bk. De Boer, T. J., *İslâmda Felsefe Tarihi*, (trc. Yaşar Kutluay), Ankara, 1960, s. 36; L. Gardet "Illa", *EI²*, III, 1132.

33 Eş'arî'ye göre Mu'tezile illetler konusunda on fırkaya ayrılmıştır. Genel kabule göre illet, ma'lülünden önce ve ma'lülüyle birlikte olan illet şeklinde ikiye ayırır. Buna göre ma'lülüyle birlikte olan illet ıztırârî, ma'lülünden önce olan ise ihtiyârîdir. *Makâlât*, s. 389.

illet-i mûcibe olarak da isimlenen illet-i ıztırârînin ma'lûlü ise tabiat kanunu gereğince ortaya çıkar ve değişmez[34]. İlleti bölümlere ayırarak ele alan bu anlayışa Mu'tezile'nin III. asır âlimlerinden Nazzâm (ö. 231/845) ve İskâfî (ö. 240/854)'de de rastlamak mümkündür[35]. Eş'arî'ye göre ise, illet nedeniyle isimlenen şeyin illeti o şeyin vücudundan önce bulunur[36]. O, arzın vukûfunun illeti konusunda, tabiatçılar ile tevellüde inanan Mu'tezile'nin sözlerini reddetmiş bu konuda tevlîd eden bir sebep ya da zorunlu kılan bir tabiat kabul etmemiştir[37].

İllet kavramına ilk dönemde Mu'tezile'nin tevellüd anlayışında rastlamak mümkündür. Hatta Mu'tezile'nin illet-ma'lûl ilişkisinde zorunluluğa yer vererek insan fiilleri alanında determinizme ulaştığı söylenebilir. Fiilleri mübâşir ve mütevellid olarak ikiye ayıran Mu'tezile insanı mübâşir fiillerinin sebebi olarak görür[38]. Bu sebepten tevellüd eden fiil ise ma'lül olarak isimlenir. İnsan kudret ve irâde sahasının dışında meydana gelen bu fiil üzerinde herhangi bir etkiye sahip değildir. Böylece tevellüd teorisi illet-ma'lül birlikteliği içinde bir tür zorunluluk içerir[39].

İlk dönemde illet kavramı "gerekçe" anlamına gelecek şekilde de kullanılmış, "Allah'ın âlemi yaratmadaki illeti" tartışılmıştır. Bu konuda bir illetin varlığını kabul eden Ebu'l-Hüzeyl (ö. 235/849) ve Nazzâm bunu "menfaat" olarak yorumlamış, Muammer âlemin yaratılması konusunda illetin varlığını reddetmiştir. Ona göre Allah mahlûkâtı herhangi bir illete bağlı olmaksızın yaratmıştır[40]. Mu'tezile "Allah'a aslâh olanı yapmak vâciptir" derken de ilâhî fiillerin illete bağlı yönünü vurgulamak

---

34 Eş'arî buna örnek olarak vurma fiiliyle birlikte oluşan acıyı gösterir. Burada vurma illet acı ise ma'lûldür ve bu fiil zorunlu olarak meydana gelir. *Makâlât*, s. 389; Ebû Rîde, Muhammed Abdü'l-Hâdî, "Sebeb", *Dârü'l-Meârifi'l-İslâmiyye*, XI, 220-222.

35 Nazzâm illetleri zaman esasına göre ma'lûlden önce, ma'lûlle birlikte ve ma'lûlden sonra olmak üzere üçe ayırır. O, ma'lûlden önce olana örnek olarak insanda fiilden önce bulunan irâdeyi gösterir. ma'lûlle birlikte olan illete örnek, yürürken aynı anda ayak kemiklerinin hareket etmesidir. Ma'lûlden sonra olan illete örnek ise bir kimsenin, "Bu damı gölgelenmek için inşa ettim", sözünde belirttiği niyetidir. Eş'arî, *Makâlât*, s. 375. Nazzâm'ın illet anlayışını kelâmcılarla kıyaslayan Ebû Rîde onun Aristo'nun illet nazariyesindeki gâî illeti kabul eden tek kişi olduğunu söyler. Bk. *İbrahim en-Nazzâm ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, Kahire 1989, s. 165.

36 Eş'arî, *Makâlât*, s. 161-162.

37 İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtı Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'ar'î*, Beyrut, 1986, s. 275.

38 Eş'arî, *Makâlât*, s. 408; Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 388; a.mlf., *el-Muğnî*, VII, 193; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 534; Ebû Rîde, Muhammed Abdü'l-Hâdî, "Sebeb", *Dârü'l-Meârifi'l-İslâmiyye*, XI, 221.

39 Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 153.

40 Eş'arî, *Makâlât*, s. 224.

istemiştir[41]. Bu illet fikri Eş'arîler tarafından "zorunluluk" anlamına geldiği için reddedilmiştir[42]. Eş'arîlere göre illet, Allah'ın hüküm üzerine koyduğu bir emâredir[43]. Bu noktada onlar, illete bağlı ve illetsiz varolan şeyleri birbirinden ayırırlar ve zâtların herhangi bir illete bağlı olmadığını söylerler. Çünkü zât bir illete bağlı olsa, bağlı olduğu zâtın da bir illeti olması gerekir ve bu bizi teselsüle götürür. İllete bağlı fiil anlayışı bir taraftan Allah'ın fiillerinin illete bağlı olduğunu düşündürürken, diğer yandan kulların fiillerinde illetlerin teselsülüne dolayısıyla da âlemin kıdemi fikrine neden olmaktadır[44]. Bu görüş karşısında illete "hikmet" anlamı veren Mâtürîdî bu yorumuyla diğerlerinden ayrılmaktadır[45]. İbn Hazm'a göre de Allah âlemi illetsiz yaratmıştır. Çünkü mûcip kılan bir illetinin varolduğunun düşünülmesi Allah'ı muztar ve matbu' bir konuma (illetin hükmü altına) sokar ki bu durum ulûhiyetle bağdaşmaz[46].

İlletin, bizzat şer'î bir hüküm ifade ettiğini belirten İbn Hazm, Allah tarafından, tertip ve emredildiği söylenen bu illetlerin fiillerin nitelikleri anlamında şeriat gelmeden önce de mevcut olduğuna inanıldığını belirtir. Ancak ona göre illet ve fiiller böyle kabul edilmesi durumu ilâhî hükümlerin onların dâhili tabiatına tâbî kılınması anlamına gelir

---

41 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* IV, 313; IX, 48; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 108, 171, 223; Kâsım b. Muhammed b. Ali, *Kitâbü'l-esâs fî akâidi'l-ekyâs,* Beyrut 1980, s. 60. Mu'tezile'de salah-aslah prensibi hakkında bk., Çelebi İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbâr*, İstanbul 2002, s. 294-296.

42 Eş'arîlerin illet hakkında farklı lafızlarla aynı anlamı ifade ettiklerini belirten Cüveynî, illetin hakikati hakkında gerçek ifadenin ise "İllet, vasfı olduğu şeyin zorunlu olarak bir hükmü almasını gerektiren vasıftır" şeklinde Bâkıllânî'ye ait olduğunu söyler. eş-*Şâmil,* s. 646. Bâkıllânî bu tanımı sıfat-zat ilişkisi bağlamında, Ehl-i sünnetin sıfat anlayışını ispatlamak için kullanmıştır. Bâkıllânî'nin sıfat anlayışı hakkında bk. Karadaş, Cağfer, *Bâkıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa 2003, s. 96-105.

43 Gazzâlî'ye göre "Şer'î meselelerde illet ile, hükmün kendisine izafe edildiği yani şeriatın hükmü dayandırdığı ve ona alâmet olarak koyduğu şeyi kastetmekteyiz". Bk., *el-Müstasfâ,* Bulak, 1324; II, 230. Ona göre hükmün illetinin bulunması, illetin ve vasıflarının tam olarak tespit edilmesi yalnızca sem'î deliller vâsıtasıyla olur. Çünkü şer'î illet kendi başına bir hükmü gerektirmeyen âlamet ve emâreden ibarettir. *Müstasfâ,* II, 280. Câbirî kıyasın önemli konularından biri olan illetin kelâmî bir problem olarak hüsün ve kubuh meselesiyle bağlantılı olarak "fiillerin yaratılması" ve cebr-ihtiyar " problemleri etrafında ortaya çıktığını söyler. Bu yönüyle o sonraları fıkıh alanındaki yerini alırken ilk kaynak âlimlerin gözünden kaçmıştır. Ona göre illet problemi fıkıh ve kelâmda farklı şekillerde tezâhür eder. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* s. 210-222.

44 Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûlü'd-dîn,* İskenderiye 1969, s. 693.

45 Mâtürîdî'ye göre Allah'ın fiillerinde bir zorunluluk ya da sefeh yoktur ama her şeyi yerli yerine koyma anlamında bir hikmet ve maslahattan söz edilebilir. *Kitâbü't-Tevhîd,* (th. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 2003, s. 151-152.

46 İbn Hazm, *İlmü'l-Kelâm alâ mezhebi Ehl-i's-sünneti ve'l-cemâati,* (th. Ahmed Hicâzî es-Sakâ). Kahire 1989, s. 22; a.mlf., *et-Takrîb li haddi'l-mantık,* (th. İhsan Abbas), Beyrut, tsz. s. 169.

ve şirktir. Allah hiçbir yerde, hiçbir şekilde ve hiç bir konuda illete göre yasa koymaz[47].

İlletin "fiili yapmaya sevkeden gerekçe" anlamına geldiğini söyleyen Kadı Abdülcebbâr'a göre bazı kelâmcıların bu kavrama karşı olumsuz bir tavır içinde olmaları onu "bağlayıcı ve zorunlu sebep" anlamında bir terim haline getirmelerinden dolayıdır. Gerçekte ise varlığın hikmet yönünü kastederek, Allah'ın bir illette dayanarak yarattığını söylemekte bir mahzur yoktur. Zira bu şekilde "Allah'ın mahlûkâtı illetsiz yarattığı" tarzında hikmetsizliği çağrıştıran bir durumdan kaçınılmış olur. Ancak bu noktada Allah'ın yaratmasının, onun dışında bir sebebe bağlanması câiz değildir[48]. Burada Mu'tezile kelâmcıları illeti ifade ettiği anlam açısından "fiile sevkeden gerekçe ve amaç" olarak ele almışlar, ancak bu şekliyle ilâhî fiillere illet nisbet etmeyi câiz görmüşler ve kudret sıfatını öne çıkararak ilâhî fiilleri her türlü hikmet ve illetten yoksun bıraktıklarını ileri sürdükleri Ehl-i sünnet ve Cebriyye'yi eleştirmişlerdir[49].

Bununla birlikte Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelâmcıları "Allah'ın âlemi yaratmasının illeti" konusunu tartışırken ulûhiyet açısından zorunluluk ifade eden tüm anlayışlardan kaçınmışlardır. Mü'tezile ve Mâtürîdî, illeti hikmet olarak yorumlarken Eş'arîler tüm bağlayıcı illetlerden uzak Fâil-i muhtâr kavramının altını çizmişlerdir. Onların ilâhî fiilin ta'lîlini reddettikleri halde teşrîde kıyası kabul ederek ahkâmın ta'lîline cevaz vermeleri[50] bir çelişki olarak görülebilir. Ancak bu noktada gözden kaçırılmaması gereken konu, tabiî alanda kelâmcıların karşı çıktığı illetin, Allah'ın kudreti dışında kalan bir sebep konumunda iken, usûlde Allah tarafından konan şer'î bir sebep olmasındandır. Ehl-i sünnet kelâmcılarının bu dönemde bazı filozoflara ait "illet-i ûlâ" kavramına olan tepkilerini Allah'ın fiilleri hakkındaki görüşlerine yansıttıkları da bilinmektedir.

İlk dönem Eş'arî terminolojisinde de illet, "hükmü zorunlu kılan şey" anlamına gelmektedir[51]. Allah'ın kudret ve irâdesinin fiillerin illeti olduğu ve onu gerektirdiği

---

47 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 41.
48 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 91-93.
49 Özervarlı, Said, "Hikmet", *DİA*, XVII, 512.
50 Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil* (th. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1987/1403, s. 31.
51 İbn Fûrek, *Kitâbü'l-hudûd, fi'l-usûl*, s. 153. İbn Fûrek aynı eserde sebebi ise; "İllet, delil ya da şart olsun şeriatta kendisinden hüküm çıkarılan her şey" olarak tanımlar. s. 159-160. Cüveynî illet

İslâm filozofları ise bu iki kavramı aynı anlamda kullanmışlar, Aristo'nun dört sebep teorisini ana hatlarıyla benimsemişlerdir[59]. Filozoflar tarafından zorunlu bir ilke olarak kabul edilen illiyet, zihnî bir kategori olmasının yanında dış dünyada varlığı olan objektif bir ilkedir. Onlar sistemlerini kurarken bu ilkeye büyük önem vermişlerdir. Fârâbî ve İbn Sînâ ekolü, bütün âlemi ilk illetten zorunlu bir illiyet zinciriyle sudûr eden bir sistem olarak tasavvur etme eğilimindedir[60]. Metafizik sahada ise sebepler zinciri bir olan Allah'ta son bulmaktadır. Onların sebep ve sonuç arasında süre aralığı görmeyen ve illetin bulunması halinde ma'lülün de zorunlu olarak bulunması gerektiğini söyleyen bu düşüncesi âlemin ezeliliği fikrini çağrıştırması, Allah'ın mutlak irâdesini sınırlandırması ve mucize inancıyla çelişmesi nedeniyle Eş'arî kelâmcılarınca eleştirilmiştir[61]. Bâkıllânî ve Cüveynî (ö. 478/1085) tarafından başlatılan bu tavrı devam ettiren Gazzâlî, sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunsuzluğunu örneklerle ispatlamaya çalışmıştır[62]. Filozoflar tarafından ortaya atılan sudûr nazariyesini eleştiren Şehristânî (ö. 548/1153), Allah-âlem arasında illiyet ilişkisinin düşünülemeyeceğini söyler. Ona göre Allah ve âlem arasında sebep-müsebbep ilişkisinin bulunması mümkündür[63].

Bâkıllâni ve Cüveynî tabiî alanda illiyeti yani nesneler arasındaki zorunlu ilişkileri reddederken sıfat-zat ilişkisini illiyet esası üzerine kurmuşlardır. Sünnî anlayışa göre Allah'ın zâtının sıfatlardan ayrı olması düşünülemez. Bununla birlikte Bâkıllâni sıfatları, "siyahta siyahın bulunması" gibi bir illete dayanmaksızın zâtın aynı olanlar ile "ilmin âlim olan kişide bu âlimliğin illeti olması" gibi bir illete bağlı olanlar

---

59 İhvân-ı Safâ'da sebep ve illetin kavramları ile ilgili bkz. *Resâil*, I, 275; II, 184, I, 403; III, 296-297; V, 208. Kindî'ye göre tam bir fâil olan Allah müsebbibü'l-esbâbtır, ma'lûl olan eşya ise mecâzen fâil olabilir. *Felsefî Risâleler*, (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 1994, s. 75-76. Fârâbî sudûr teorisinde Allah'ı İllet-i Ûlâ olarak sisteminin merkezine koymaktadır. *Ârâu ehl-i Medîneti'l-fâdıla*,(nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1985, s. 37-38, 55. Sebep ve illet kelimelerini birbirlerinin yerine kullanan İbn Sînâ genelde illet kelimesini tercih etmektedir. *Tis'u Resâil*, s. 80-81. İbn Sînâ mantığa ait *el-Cedel ve'l-burhân* adlı eserinde ise bazen illet, bazen de sebep lafzını kullanır. Irâkî, *el-Felsefetü't-tabiiyye inde İbn Sînâ*, Kahire 1979; s. 148, dn:1. İbn Rüşd ise, Aristo üzerine yazdığı şerhlerde illet ve sebebi müterâdif olarak kullanmıştır. *Telhîsu mâ ba'de't-tabîa*, Beyrut 1973, s. 29.

60 Fârâbî, *Ârâu ehli'l-Medîneti'l-fâdıla*, s. 37-38; a.mlf., *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*, (th. Fevzi Mitri Neccâr), Beyrut 1993, s. 31-34; İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*, (nşr. G.C. Anawati-Saîd Zâyed), yy, tsz, I, 37-42, II, 393-401; Kutluer İlhan, *İbn-i Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002, s. 181-195; a.mlf., "Determinizm", DİA, IX, 215-220.

61 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 53; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 29.

62 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, (th. Süleyman Dünya) Kahire tsz., s. 68. Gazzâlî'nin İslâm filozoflarının determinizmini eleştirisi hakkında detaylı bilgi hk. bkz. Macit, Muhittin, "İmkân Metafiziği Üzerine" *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1997/1, s. 93-141.

63 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 9-11.

şeklinde ikiye ayırır[64]. Ona göre; "hayat, ilim, kudret, semî', basar, kelâm ve irâde" sıfatları zâtın hay, âlim, kâdir ve mürîd olmasının illeti olmakta, bunların dışında kalan "mevcûd, vâhid ve bâkî" ise zâtın ayrılmaz bir özelliği olarak bulunmaktadır[65]. Bâkıllânî'ye göre, zâtın fâil olmasının illeti fiilin bulunması, âlim ya da kâdir olmasının illeti de ilim ve kudret sıfatlarına sahip olmasıdır. Böylece, fâil-fiil arasındaki ilişkiyi, âlim-ilim ve kâdir-kudret arasındaki ilişkiye benzeterek analojik bir kanıtlamaya giren Bâkıllânî bu kuramı açıklamak için illet kavramına yer verir. Bâkıllânî "bulunduğu şeyde hükmü gerektiren sıfat" olarak tanımladığı illet kavramına uygun olarak Allah'ın âlim ve kâdir olduğu bilindiğinde O'nda ilim ve kudret sıfatlarının bulunmasının da kabul edilmesi gerektiğini söyler. Böylelikle hayat, ilim ve kudret gibi sıfatlar zâtın hayy, âlim ve kâdir olmasının illeti olmak durumundadırlar. Yani zâtın hay, âlim ve kâdir olarak vasıflanabilmesi için hayat, ilim ve irâde sıfatları ile kâim olması gerekmektedir. Aksi taktirde âlimlik ve kâdirlik vasıfları boşta kalmakta ve Allah'ın fiillerinin zâtı ile irtibatını kurmak zorlaşmaktadır[66]. Bâkıllânî, bir illiyet bağı içinde ispat etmeye çalıştığı bu sıfatların ahvâl olarak düşünülmesine ise karşı çıkar.

Cüveynî de ilâhî sıfat anlayışını ispat için illiyet üzerine bina ettiği ahvâl teorisine başvurur[67]. Cüveynî'ye göre varlığın bir sıfatı olan "hâl", varlık ya da yoklukla vasıflanamaz[68]. Hâllerden zât ile arasında illiyet ilişkisi bulunanlar olduğu gibi, bir illete bağlı olmadan varolanlar da bulunur. İllete bağlı olan "hâller" hayy olanın hayat, kâdir olanın kudret sahibi olması gibi zât ile kâim olan mânâların hükümleridir. Cüveynî'ye göre her mânânın kâim olduğu bir mahallin varlığı ahvâlin varlığını zorunlu kılmaktadır. İllete bağlı olmayan haller ise var olmak için zat üzerine zâit bir illete ihtiyaç duymazlar. Cüveynî buna örnek olarak cevherin yer kaplama özelliğini (tehayyüz) gösterir[69]. Cüveynî sıfatları zâtî ve mânevî sıfatlar olmak üzere ikiye ayırır. Nefsî sıfatlar olarak da tanımlanan zâtî sıfatları hiçbir sebebin eseri olmaksızın Allah'ın varlığının halleri olarak görür. Bu durumda Allah'ın birliği, kıdemi, bekâsı, hâdis

---

64 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 228-229.
65 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 229.
66 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 228.
67 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 94, 629.
68 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 92.
69 Cüveynî'ye göre nasıl ki mekânda yer kaplamak cevherin zatına ilave bir durum olmakla birlikte cevherden ayrı olarak varlığı düşünülemez illete bağımlı olmayan hallerin durumu da böyledir. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 92-93; a.mlf., *eş-Şâmil*, s. 630, 635.

olanlara benzememesi onun zâtî sıfatlarını oluşturmakta ve bu sıfatlarla Allah'ın zâtı arasında herhangi bir illiyet ilişkisi bulunmamaktadır[70]. Bu sıfat grubuna, illete bağlı olmayan haller de denilebilir. Mânevi sıfatlar ise, zâtî sıfatlar gibi Allah'ın zorunlu sıfatları olmakla birlikte, nesnede bulunan ve bir illetin sonucu olan olumlu nitelik olarak tanımlanır. Allah'ın hay, âlim ve kâdir olması bu tür mânevî sıfatlardandır. Bu durumda dirinin diri olması hayatın, âlimin âlim olması ilmin ve kâdirin kâdir olması da kudretin eseri olmaktadır[71]. Bu grup sıfatlar ise illete bağlı haller olarak nitelenebilir. Böylece Cüveynî sıfatların sebepliliğini kabul ederek sıfatları Allah'ın zatının aynı sayan ve böylece Allah'ta kıdem dışında bütün sıfatların varlığını inkâr eden Mu'tezile'den ayrılmaktadır[72]. Cüveynî'ye göre halleri reddetmek aklî bütün illet ve hakikatlerin geçersizliğini gerektirir. Zira Cübbâî'ye göre bir mahalde ilim varsa burada ilim, âlim ve zâttan bahsedilir. Dikkat edildiğinde âlimin ilim ve zâta ait olduğu görülür. Dolayısıyla âlim ma'lül, ilim ise illettir. Ma'lül olan bu âlim ne varlığından ne de yokluğundan bahsedilebilen bir hâldir[73]. Cüveynî illetin mûcip oluşunu ispat etmede olduğu kadar illet ile kastedilen şeyin zât değil, anlam olduğunu vurgulamada da ısrarlı olmuştur. Çünkü illetlerin zat ve mûcip olduklarını söylemek Eş'arîlerin kesin olarak reddettikleri sebeplilik ilkesini benimsemek demektir[74].

Kadı Abdülcebbâr da illiyetin Allah ve sıfatları arasındaki ilişkiye uygulanabileceğini kabul edenler arasındadır. O, bir yerde Allah'ın işitme ve duyma sıfatını anlatırken Allah'ın duyması ve işitmesini sağlayan özel bir hal ile duyduğunu ve işittiğini söyler. İllet her zaman ma'lülü ile birlikte bulunduğuna göre kadîm varlık ile kıdem sıfatının sürekli birlikte olduğunu düşünebiliriz. Kadîm varlık, bu mânanın (kıdem sıfatı) illetidir. Ancak bunun tersi, yani sıfatın kadîm varlığın illeti olması ise düşünülemez[75]. Kadı'ya göre illet ma'lülünden geri kalamayacağı gibi illeti kendisiyle

---

70 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 51; Dağ, Mehmet, *Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, s. 172. Cüveynî'de meânî sıfatlar problemi hakkında bk., Mohammad Moslem Saflo, *Juwayni's Thought and Methododology*, Berlin 2000, s. 125-128.

71 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 93.

72 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 84-85, 138.

73 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 629.

74 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 629.

75 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 167; a.mlf., *Fazlü'l-itizâl ve tabakâti'l-Mu'tezile ve mubâyenetuhum lisâiri'l-muhâlifîn* (nşr. Fuad Seyyid), Tunus 1974, s. 61. Hallerin bilinemeyeceğini fakat bu hallerle vasıflanan zatın bilinebileceğini söyleyen Kadı Abdülcebbâr'a göre haller birbirinden farklıdırlar. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 184.

illetlenenden ayırmak da mümkün değildir[76]. Mu'tezile karşısında sübûtî sıfatların varlığını ispatlamaya çalışan Nesefî illet-ma'lûl birlikteliğinden hareket etmektedir. Ona göre illetin ma'lül olmadan varlığı düşünülemeyeceği gibi âlim olarak nitelenen varlıkta ilim sıfatının bulunması gerekir[77].

C. DETERMİNİZM

Latince "determinatio" kökünden türeyen determinizm, kelime olarak "tayin etme, belirleme" anlamlarına gelir. Terim olarak ise; her hâdisenin maddî ya da mânevî bazı sebeplerin zorunlu sonucu olarak ortaya çıktığını ifade eder. Teoriye göre bu sebepler önceden bilindiği taktirde hadiselerin önceden bilinmesi ya da engellenmesi mümkündür. Determinizm karşılığında günümüz Arapçasında "hatmiyye", Osmanlı Türkçesinde vücûbiyye, i'câbiyye ve zarûriyye kelimeleri kullanılmıştır[78].

Olayların önceden belirlendiğini ve bunun dışına çıkamayacağını iddia eden teoriye göre insan davranışları da bunun içindedir. Bu belirlemenin Allah ya da tabiat kanunları tarafından yapıldığını iddia edenler olduğu gibi, insana seçme özgürlüğü tanıyan determinist anlayışlar da vardır[79].

Determinizm genel olarak tecrübî ve psikolojik determinizm olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Tecrübî determinizm; fizik, kimya ve biyoloji gibi bilimlerde hâkimdir ve bütün olayların değişmez bir şekilde önceden bir sebebe bağlı olarak tayin edildiği anlamına gelir. Bu sebeplerin olayların kendisinde ve tabiatta varolduğuna inanan bu anlayış tabiatüstü bir sebebin varlığını ise kabul etmez. Dolayısıyla imkân, tesâdüf, mûcize ve özgür irâde fikrine de açık değildir. Psikolojik determinizm ise insanda hürriyet ve ihtiyârı inkâr ederek insanın bütün kararlarının önceden bilinen sebeplerden doğduğunu iddia eder. İnsanın şu ya da bu şekilde hareket etmesi mutlaka belirli

---

76 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 108.

77 Nesefî bu birlikteliğe örnek olarak dış dünyada gözlemlediğimiz duman-ateş ilişkisini verir. Ona göre hareket eden cisimde hareket ve cismi birbirinden ayırmak mümkün değildir. Çünkü hareket vasıflandığı mekândan ayrılamaz. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 285.

78 Cihâmî, Cîrâr, *Mustalahâti'l-fikri'l-Arabî ve'l-İslâmiyyi'l-hadîs ve'l-muâsır*, s. 638-639; Cemil Salîba, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, I, 14, 442-443; İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, "Determinizm" md. s. 181-182.

79 Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, s. 241.

sebeplerin neticesi olup irâde anlamında hür ve müstakil bir başlangıç yoktur[80]. Düşünce tarihinde determinizmin insan fiillerine olan bu etkisi sert tartışmalara neden olmuştur[81]. Şâyet insana ait her fiil önceden belirlenmişse insanın bu fiillerden dolayı sorumluluğu nasıl olacaktır? Kant'a göre ahlak yasası bizi doğrudan özgürlük kavramına götürür. Özgürlük postülatı olmaksızın ahlâkî zorunluluk düşüncesi bir yanılgıdan ibarettir[82]. Bunun karşısında deterministler, insana fiillerinde özgürlük veren indeterminist anlayışların ahlak açısından tahrip edici yönüne dikkat çekmişlerdir[83].

Determinist teoriler, olayları belirleyenin ne olduğu sorusuna verdikleri cevaplara göre de bölümlere ayrılmıştır. Olayların tabiat kanunları ve maddenin özellikleri tarafından belirlendiğini iddia eden türüne naturalist ya da materyalist determinizm; Allah tarafından belirlendiğini iddia edenler ise teolojik determinizm adını almıştır[84].

Ele aldığı konulara göre determinizm; ontolojik, psikolojik, tarihi, ekonomik ve etik gibi bölümlere de ayrılmaktadır. Ontolojik determinizm, olan her şeyin ardında bir nedenin varolduğunu kabul eder ve asla şansa yer vermez. Klâsik fizikte bu prensip Newton determinizmi olarak tanınmaktadır. Newton'a (1642-17127) göre bu prensip tüm evreni kuşatır; kütle, durum ve her parçanın hızı tabiat olaylarında yeterli ve zorunlu durumları teşkil eder. Şâyet biz evrendeki her parçanın hız, durum ve kütlesini bilirsek istediğimiz tüm parçaların da hız, şekil ve kütlelerini belirleyebiliriz[85].

1820'lerde ortaya çıkan determinizm başlangıçta bir makinenin çalışmasını izah etmek için ortaya atılmıştır. Laplace (1749-1827) ve Poison (1781-1940) gibi bilim adamlarının eserleri kainatın bir makine gibi düşünülmesine ve mutlak bir determinist

---

80 Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü,* Ankara 1973, s. 62; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü,* s. 241; Marcoulescu, İleana, "Free Will and Determinism," *ER,* V, 419.

81 Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi,* İstanbul 1994, s. 126-137.

82 Kant, Emmanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi,* (Çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı), Ankara 1994, s. 4, 33-34.

83 Dashıell, John F., "Determinism", *Encıyclopedia Americana,* IX, 24-25. Günümüzde irâde hürriyeti ve determinizm konusunu ele alan eserler için bk. Benofsky, Bernard, *Free Will and Determinism,* Newyork, 1966; O'conner, D.J., *Free Will,* Newyork 1971; Watson, Gary, *Free Will,* Newyork 1991.

84 Dashıell, John F., "Determinism", *Encıyclopedia Americana,* IX, 24.

85 Newton, İsaac, *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri,* (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul 1997, s. 67-78.

izahına yol açmıştır[86]. Buna göre kâinat sistematik bir yapıya sahiptir ve onun tüm parçaları tıpkı bir makine gibi zorunlu bağlarla birbirine bağlıdır. Dolayısıyla kâinatın bir parçası olarak onun kanunlarına tâbî olan insanın fiilleri de diğer olaylar gibi önceden belirlenmiştir. İnsan fiillerinin onu meydana getiren şartlar tarafından belirlendiğini iddia eden bu anlayış başta E.Boutrox (1845-1962) olmak üzere bir çok bilim adamı ve filozof tarafından eleştirilmiştir. Çağdaş fizik sebep-sonuç arasındaki ilişkinin tek şeklinin determinizm olmadığını ifade etmiştir. Bugün determinizm ilim felsefecileri ve özellikle Von Neuman (1798-1895) Planck (1858-1947), Heisenberg (1901-1976) ve De Broglie (1892-1987) gibi fizikçiler tarafından sarsılmış klasik fizikteki belirlenimcilik yerini belirsizliği esas alan quantum fiziğine bırakmıştır[87].

Georges Gurvitch "*Sosyal Determinizm Çeşitleri ve İnsan Hürlüğü Üzerine 6 Konferans*" adlı eserinde, determinizmin kadercilik, metafizik, deneyüstü, mantıkî ve matematik bir zarûret olmadığını ileri sürer ve kollektif hayatın zorunsuzluk (contingency) ve kesintilerle dolu olduğunu, kaderciliği karşı gelen determinizmin daima zorunsuzluk ve kesinliğin müdahalesine başvurduğunu, toplumun kaderi gibi insanın kaderinin de önceden kestirilemeyeceğini söyler[88].

Determinizm kavramı islâm'ın ilk döneminde kadere inanan ve insan fiillerinin Allah tarafından belirlendiğine inanan gruplara da atfedilmiştir[89]. Bunun gibi tabiat olaylarında zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi kabul eden Mu'tezile[90] ile Aristocu illiyet teorisinin takipçisi olan İslâm filozofları determinist teorilerin savunucuları olarak nitelenmiştir[91]. Sebebin sonucu zorunlu olarak gerektirmesi anlamında ilk dönem eserlerinde determinizm karşılığı "icâp" kelimesi kullanılmaktadır. Bu kelime kelâmcılar tarafından insan fiilleri ve tabiattaki sebep-sonuç ilişkisi bağlamında

---

86 Donagan, Alan, "Determinism", *Dictionary of the History of İdeas,* II, 18.
87 Akyüz, Ömür, "Kuantum Kuramı ve Belirlenimcilik", *Bilim ve Teknik Dergisi,* s. 37-38, sayı:395 yıl: 2000.
88 Gurvitch, Georges, *Sosyal Determinizm Çeşitleri ve İnsan Hürlüğü Üzerine 6 Konferans,* (çev. N.Ş.Kösemihal), İstanbul 1958.
89 Bk. Watt, M., *İslâm'ın İlk Döneminde Hür İrade ve Kader,* (trc. Arif Aytekin) İstanbul 1996, s. 129.
90 Mu'tezile'nin determinist olarak nitelenmesine sebep olan görüşü tevellüd teorisidir: İleride üzerinde geniş bir şekilde durulacağı üzere muhalifleri tarafından tevellüd illet-ma'lûl arasında zorunlu bir ilişki olarak düşünülmüştür.
91 Bk. Kutluer, İlhan, "Determinism" md. *DİA,* IX, s. 215-220, İstanbul 1994.

kullanılmıştır[92].

D. OCCASİONALİSM

Occasion, sözlükte fırsat, vesîle, şartların fiil icrâsına uygun bir şekilde toplanması, bir neticenin bir sebep tarafından oluşturulmasını davet eden veya kolaylaştıran durum anlamlarına gelir[93]. Bu kelimeden türetilen occasionalism ise terim olarak zihinle beden arasındaki her türlü ilişki ve etkileşimin Tanrı aracılığı ile gerçekleştiğini savunan ve tüm ikincil sebepleri reddeden akımın adıdır[94]. Occasionalism Türkçe'ye vesîlecilik olarak tercüme edilmiştir[95].

Descartes metafiziğinin doğurduğu en önemli problemlerden biri olan zihin-beden ilişkisini çözmek için ortaya atılan occasionalism, Batı'da 17.yy. Kartezyen filozofları tarafından geliştirilmiştir[96]. Bir olay meydana gelmeden önce onu meydana getiren şartların bir araya gelmesine âdi illet veya vesîle adını veren Malebranche'a (1688-1715) göre ruh ve beden biri olmadan diğeri etkili olamaz. Ruh bedenin hareketlerinin sebebi değil, vesîlesidir. Müessir olan bu fiil ve harekete bir eser meydana getirme kuvvetini veren ise Allah'tır. Bu bakımdan insanda irâde yoktur; irâde Allah'tadır. İnsanın istemesi Allah'ın irâdesinin taallukuna sadece vesile (occasion) olmaktadır[97]. Fiilden önce bir araya gelen bu şartlar tek başına neticeyi meydana getiremese de Allah bu şartlar hazır olduğunda neticeyi oluşturur. Meselâ kolumu kaldırdığımda benim kolumu müessir surette harekete getiren Allah'tır. Ben de düşüncem ve irâdem ile bu harekete ancak vesîle olmaktayım[98]. Malebranche İlkçağ filozoflarını tabiatta Tanrı yanında başka fâil ve sebepler kabul etmeleri nedeniyle eleştirir[99].

17. yy filozoflarında görülen bu anlayışa Ortaçağ Hıristiyan teologlarında da rastlanmaktadır. İlk olarak Ortaçağ filozoflarından Thomas Aquinas (1225-1274)

---

92 Îcâb kavramının kullanımı için bk. Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* IX, 12-15.
93 İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe,* "Occasion", md., s. 471.
94 Garber, Daniel, "Descartes and Occasionalism", *Causation in Early Modern Philosophy,* (Ed.Steven Nadler), Pennsylvania 1993, s. 9-26.
95 Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü,* s.203.
96 Tennant, F.R., "Occasionalism", *ERE.,* IX, 443-444.
97 Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü,* s. 203-205.
98 Namık Çankı, "Occasionalisme", *Büyük Felsefe Lügatı,* İstanbul 1954, II, 553.
99 Fahri, Macit, *Islamic Occasionalism,* London 1978, s. 10.

tarafından kullanılan bu kavram bütün tabiî sebepleri birer vesîle telâkkî ederek Tanrı'yı yegâne gerçek sebep olarak görür. Tanrı'nın tabiat olaylarına doğrudan müdahalesini mümkün kılan bu anlayış, Tanrı'nın mutlak kudret ve hükümranlığı karşısında, yaratıkların herhangi bir güce sahip olmadığını göstermek için geliştirilmiştir[100]. Aynı anlayış St.Agustinus'ta da (1354-1387) devam etmiş Ortaçağ sonlarında gelen İngiliz düşünür William Ockham (1290-1350) ile zirveye ulaşmıştır. Sebepliliğe karşı yıkıcı bir saldırıda bulunan bu filozof, tecrübeler dünyasını birbirinden bağımsız olaylar dizisi olarak kabul eder ve ardışık olaylar arasındaki bağın zorunlu olduğunu reddederek süreksiz bir âlem anlayışına ulaşır[101].

Okasyonalistlere göre zihin ve beden birbirinden tür bakımından farklı olan iki ayrı gerçekliktir, birbirlerini etkileyemezler ve aralarında karşılıklı bir etkileşim söz konusu olamaz. Bu zihin ve bedenden her biri kendi yasalarına göre işler ve işlevlerini yerine getirir. Zihin ve bedeni birbirine bağlayan Tanrı onların faaliyetlerini birbiriyle uyumlu hale getirir. Zihin ve beden arasında var gibi görünen doğrudan etkileşimi, bedeni ve zihnin istemesi doğrultusunda harekete geçiren ve bedenin öteki maddi nesnelerle karşı karşıya gelmesi üzerine zihne düşünceler yerleştiren ise Tanrı'dır[102].

Macid Fahri İslâm okasyonalizmi üzerine yaptığı çalışmada Malebranche tarafından temsil edilen bu düşünceyi ilk dönem kelâmcılarının cevher-araz metafiziği ile ortaya koydukları âlem anlayışına yakın bulur[103]. Ona göre 8. yy'da görülen bu eğilim Müslümanların Kur'ân'daki Tanrı kavramını yorumlayış tarzlarından kaynaklanmaktadır ve tabiî olay ve varlıklar arasında zorunlu bir bağ olduğuna inanan Aristo fiziğine tepki niteliğindedir. İslâm okasyonalizmi, Tanrı'nın mutlak kudret ve hakimiyeti ile yaratılmışların onun karşısındaki güçsüzlüğü şeklinde özetlenebilen St.Agustinusçu motiften esinlenmiştir. Gazzâli'nin İslâm vesileciliğinin gelişiminde önemli bir yere sahip olduğunu belirten Macit Fahri onun illiyet ilkesine yaptığı

---

100 Fahri, Macid, "Occasionalism", *ER*, XI, 35; Fahri, Macid, *Islamic Occasionalism*, s. 9-10
101 Leff, Gordon, *Mediveal Thought*, Middlesex 1962, s. 284-285; Fahri, Macit, *Islamic Occasionalism*, s. 11.
102 Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, s.695.
103 Fahri, Macid, "Occasionalism", *ER*, XI, 35. İslâm okasyonalizmi ve onun teolojik yönleri hakkında bk. Mc Donald, D.B., "Continious Recreation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology, *İA*, IX, 326-344. İbn Meymûn kelâmcıların cevher-araz metafiziğini dayalı okasyonalist anlayışlarını özetlemektedir. Bkz. *Delâletü'l-hâirîn*, I, 201-211.

saldırıyı bu ilkeye yapılmış olan en yıkıcı saldırı olarak niteler. Ona göre Eş'arî kelâmcıları tarafından geliştirilen bu vesîleci metafizik karşısında İbn Rüşd'ü (ö./1198) bulmuştur[104]. Kelâmın fizik teorisi üzerine yaptığı çalışmada Alnoor Dhanani arazların süreksizliği düşüncesini İslâm okasyonalizmi olarak tanımlar ve Eş'arî ve Mu'tezile kelâmından buna dair örnekler verir[105].

---

104 Fahri, Macit, *Islamic Occasionalism*, s. 9-13.

105 Dhanani, Alnoor, *The Physcal Theory of Kalam*, Leiden 1974, s. 43-47. Atom teorisinin okasyonalizmin Batı'da ortaya çıkışına etki ettiği de söylenmektedir. Bk., Bakar, Osman, "The Atomistic Conception of Nature in Asharite Theology", *Iqbal Review Journal of the Iqbal Academy Pakistan*, vol: 32, s. 19-44, October 1991.

BİRİNCİ BÖLÜM

ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİNDE SEBEPLİLİK

I. İLÂHÎ SIFATLAR-ÂLEM İLİŞKİSİ

Kelâm ilminin ana hedeflerinden birisi Allah-âlem arasındaki ilişkiyi izah etmektir. Sonsuz varlık ile sonlunun münâsebeti olarak nitelenebilecek bu ilişkinin yorumlanış tarzı İslâm düşüncesinde filozoflar ve kelâmcılar arasındaki tartışmalara sebep olmuştur. Allah'ın âlemle ilişkisini sıfatları aracılığıyla kurduğunu söyleyen kelâmcılar, âlemde meydana gelen her olayın sebebi olarak bu sıfatların tezahürünü göstermişlerdir. Sıfatlar, sebep olan Allah ile O'nun müsebbebi âlem arasındaki irtibatı sağlayan unsurlardır. İlâhî varlık, tüm sebeplilerin (müsebbebât) varoluş sebebidir. Kelâmcıların âlem anlayışları ulûhiyet hakkındaki telakkilerinin ve sıfatları yorumlayış tarzlarının bir tezahürüdür.

İlk dönemde kelâmcıları tabiata salt kozmolojik niyetle yönelmemişlerdir. Âlem kelâmcılar için metafizik amaçlarına ulaşmak için delillerini edindikleri önemli bir alandır. İslâm'da çeşitli ekollere mensup kelâmcılar ve İslâm filozofları Allah'ın kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğu konusunda hemfikir olmakla birlikte bu sıfatların mâhiyeti üzerinde ciddi görüş ayrılıkları olmuştur. Cehmiyye, Mu'tezile ve İslâm filozofları Allah'ın zâtına kadîm ve ezelî sıfatlar nisbet etmenin, Allah'ın zatında çokluğa sebep olacağından hareketle zât üzerine zâit sıfat anlayışını reddetmişlerdir. Buna göre Allah, zâtı olan bir ilimle âlim, zâtı olan bir kudretle kâdirdir. Diğer sıfatlar hakkında da durum böyledir[106]. Şîa sıfatlar konusunda Mu'tezile'ye uymuş, Allah'ın yaratılmışların sıfatlarıyla vasıflanamayacağından hareketle, ilim, kudret, irâde ve hayat gibi tüm sübûtî sıfatların Allah'ın zâtının aynı olduğunu ifade etmiştir[107]. Eş'arîler ve Mâtürîdîler ise bazı farklılıklarla birlikte Allah'a zât üzerine zâit sıfatlar nisbet ederler. Onlara göre bu sıfatlar zâtın aynı olmadığı gibi gayrı da değildir[108].

---

106 Bağdâdî, *el-Fark,* s. 76; Şehristânî, *el-Milel,* I, 44-46, 49-50; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel.* (th. Isâmuddîn b. Muhammed Ali), İskenderiye 1985. s. 109; Fârâbî, *Ârâu ehli'l- Medîneti'l-fâdıla,* s. 47-48.

107 Muzaffer, Muhammed Rıza, *Akâidü'l-İmâmiyye,* (trc. Abdülbaki Gölpınarlı) İstanbul 1978, s. 28-30.

108 Eş'arî, *Kitabu'l-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida',* (th. Hamûde Gurâbe) Kahire, 1975.

Kelâmcılar ilk dönemde âlemin kıdemine inanan akımlar karşısında onun yaratılmışlığının ispatına büyük önem vermişlerdir. Bu noktada onlar aralarında sebeplilik ilişkisi bulunmayan olayların bir âhenk ve düzen içinde yaratılmasını, Allah'ın varlığına ve sıfatlarına delil olarak görmüşlerdir. Kelâmcılara göre âlemdeki düzen, onu yaratanın ilmine işaret ettiği gibi, eşyanın hudûsu da onun kudret sahibi bir varlık tarafından yaratıldığını gösterir. Âlemde görülen tüm fiiller ilim, irâde ve kudret sahibi bir varlığın eseridir[109].

Kelâmcılar Allah-âlem ilişkisinde özellikle ilim, irâde, ve kudret sıfatlarının altını çizmişlerdir. Bununla amaçları tüm varlıkların sebebi olan ilâhî varlığa ulaşmak ve sıfatlar aracılığıyla Allah-âlem ilişkisini kurmaktır. Sıfat-eşya ilişkisinde "taalluk" kavramına önemli bir yer veren kelâmcılar taalluku olan sıfatlar olarak tanımladıkları[110] ilim, irâde ve kudret sıfatlarından bahsedildiğinde, bunların mef'ûlleri olan ma'lûm, makdûr ve murâddan da bahsetmek gerektiğini söylemişlerdir[111]. Burada en büyük problem ileride görüleceği üzere ezelî sıfatlardan hâdis olan âlemin meydana gelişini izah etme konusunda yaşanmıştır.

Kelâmcılara göre Allah'ın âlemle ilişkisi bir yaratmadan ibarettir. Hudûs olarak nitelenen bu yaratma ilim, irâde ve kudret sıfatlarının birlikteliği sonucu meydana gelir. Onlara göre Allah'ın eşyaya ilk taalluk eden sıfatı olan ilim sıfatının kapsamı diğer sıfatlardan daha geniştir. Fakat tüm mahlûkâta şâmil olan bu sıfat tek başına bir var kılma sürecini ifade edemez. Çünkü ilim tabiatı icabı varlıklar üzerinden bilinmezlik özelliğini kaldırır, tahsis ya da tayin edici bir sıfat değildir. Kelâmcılara göre ilâhî bilgiden sonra varlığın vücuda gelebilmesi için irâde ve kudret sıfatlarına ihtiyaç vardır[112]. İlâhî kudretin mümkün alternatiflerden birini seçmesi ancak irâde ile olmaktadır. Burada Eş'arîlerin kudreti eşyanın yaratılmasına en yakın sıfat olarak gördüklerini, Mâtürîdîlerin ise kudretten sonra araya tekvîn sıfatını koyduklarını

---

s. 25-26; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 200; Nesefî, *Tâbsıratü'l-edille*, I. 200. Sıfatlarla ilgili bu ilk formül Süleymân b. Cerîr ez-Zeydî ve Hişâm b. Hakem tarafından yapılmıştır. Eş'arî, *Makâlât*, s. 37, 171, 514, 547, 493-494.

109 Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizamiyye*, s. 16-17; a.mlf., *el-İrşâd*, s. 61-63; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I. 189; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 239.

110 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 41.

111 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 74-75.

112 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 18; Cüveynî, *el-Akidetü'n-Nizâmiyye*, s. 16-17; a.mlf., *el-İrşâd*, s. 62-63: Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, (nşr. Agah Çubukçu, Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 107.

belirtmek gerekir.

İlk dönemde insan fiilleri alanında ortaya çıkan fikir ayrılıklarında Allah'ın kudreti etrafında yapılan tartışmaların etkisi olmuştur[113]. İlâhî kudreti insan fiilleri dâhil tüm yaratılmışlar üzerindeki mutlak etkisini kabul eden kişiler fâil-fiil ilişkisini bu esas üzerine kurmuşlardır. Allah'ın kudret, irâde ve yaratma sıfatının etkisini sınırlayan görüş ise insanın fiile olan kudretini kabul ederken tabiî varlıkların fiil yapma gücünü kabul etmiştir.

Âlemin yapısı ve işleyişi üzerindeki sebeplilik tartışmalarına geçmeden önce, bu görüşlerin asıl kaynağı olan kelâmcıların ilâhî sıfat anlayışına göz atmak gerekmektedir. Bu amaçla bu bölümde kelâmcılar açısından âlemin işleyişinde etkili olan ilim, irâde, kudret ve yaratma sıfatları üzerinde duracağız. Ayrıca bazı yerlerde mukâyese için İslâm filozoflarının görüşlerine de değineceğiz. Bilindiği üzere Allah'ın mâhiyeti gereği âlemi var kıldığı görüşünde olan filozoflar Allah-âlem ilişkisinde zorunluluğa yer vererek, âlemin zorunlu varlığın kendini bilmesi sonucu sudûr yoluyla meydana geldiğini söylemişlerdir.

II. İLÂHÎ SIFATLAR-ÂLEM İLİŞKİSİNDE SEBEPLİLİK

A. İLİM-MA'LÛM İLİŞKİSİ

Sözlükte, "bir şeyin hakikat ve mâhiyetini kavrayıp idrâk etmek" anlamına gelen ilim, ilâhî bir sıfat olarak "zaman ve mekân kaydı olmaksızın Allah'ın büyük-küçük, gizli-açık, her hâdiseyi hakkıyla bilmesi" olarak tanımlanır[114].

Kur'ân'da isim, fiil ve sıfat olarak geçmekte olan ilim, Allah'a izafe edildiğinde O'nun yetkin şekliyle zaman ve mekân sınırı olmaksızın her şeyi bilmesi anlamına gelir[115]. Kur'ân'da Allah'ın bilmesinin oldukça geniş bir alanı kapsadığı

---

113 Kur'an'da insan hayatıyla ilgili bazı olayların ve insana ait fiillerinin önceden belirlendiğini ifade eden âyetler yanında insana belirli bir irâde hürriyeti tanıyan âyetlerin de olması ilk müslümanları öncelikle insan kudretini belirleyenin Tanrı olduğu görüşüne sevketmiştir. Bunun karşısında sahabenin son döneminde ortaya çıkan Ma'bed el-Cühenî, Gaylan ed-Dımeşkî ve Yunus el-Esvârî gibi kişiler insanın fiilini belirleyenin Tanrı değil insanın kendisi olduğunu belirtmişler ve kaderi Tanrı'dan insana nakleden yönleriyle "Kaderîler" olarak isimlenmişlerdir. Şehristânî *el-Milel*, I, 30.

114 Yurdagür, Metin, *Âyet ve Hadislerle Allah'ın İsimleri*, İstanbul 1996 s. 111.

115 Abdülbaki, M. Fuat, *el-Mu'cem*, "a-l-m" md.

belirtilmekte çeşitli vesilelerle bu alana giren varlık ve olaylardan bahsedilmektedir[116].

Kelâmda ilim kavramı teolojik ve epistemolojik açılardan ele alınmıştır. Allah'ın ilim sıfatının ezelîliği hakkındaki tartışmalar meselenin teolojik yönüne işaret ederken, insan bilgisinin mâhiyeti gibi konular epistemoloji çerçevesinde ele alınmıştır. Ehl-i sünnet tarafından sübûtî sıfatlar içinde ele alınan ilim, kapsamı en geniş sıfattır[117]. Mu'tezile kelâmcılarının çoğu, Hâriciler ve Şîa ise sıfatların müstakil varlığını reddettiklerinden dolayı Allah'ın zatıyla alîm olduğu sonucuna ulaşmışlardır[118].

İlk dönemde üzerinde fikir birliği edilen bir ilim tanımı yoktur. Eş'arî ilmi "mahallinin âlim olmasını gerektiren şey" olarak tanımlamaktadır[119]. Bu bir şeyi kendisiyle tanımlayan anlayış Bâkıllânî (ö. 403/1013) ve Cüveynî (ö.478/1085) tarafından devam ettirilmiş ve ilim, "ma'lûmu olduğu gibi bilmek" olarak tanımlanmıştır[120].

Eş'arîlere ait bu tanımı kabul etmeyen Nesefî (ö. 438/508) ilmi; "hayat sahibi olandan cehl, sehv, şekk, zan gibi vasıfları yok eden bir sıfat", olarak tanımlar ve bu anlayışın o dönemde Mâtürîdîler tarafından benimsendiğini söyler[121]. *Makâlât*'ta geçen bazı ifadeler benzer bir tanımlamanın Mu'tezile âlimleri tarafından da benimsendiğini göstermektedir[122]. Nesefî, Mâtürîdî'ye ait ilim tanımının bu konudaki en kapsamlı tanım olduğunu söylemektedir. "İlim ait olduğu kimseye, söylenmesi ve düşünülmesi mümkün olan her şeyin tecellî etmesini temin eden bir sıfattır"[123]. Bir oluş ifade eden bu tanım, ilim ve ma'lum arasındaki irtibatı yorumlama şekliyle diğerlerinden ayrılır. Bu tanımda bilen özne ile bilinen nesne arasındaki bir izafete işaret eden anlayış "tecellî" kavramına yer vermesiyle filozofların ilim anlayışını çağrıştırmaktadır.

---

116 Kur'an'da ilâhî bilginin her şeyi kuşattığı hakkında bkz. Âl-i İmrân, 3/4. Meleklerin ancak Allah'ın kendilerine bildirdikleri kadarını bilebilecekleri ile ilgili, el-Bakara, 2/32. İnsanların Allah'ın bilgisini ihata edemeyecekleri hakkında bk. el-Bakara, 2/255; Yunus 10/61; es-Sebe, 34/3; el-En'am 6/59. Yavuz, Yusuf Şevki, "İlim", *DİA*, XXII, 108.

117 Eş'arî, *el-İbâne*, s. 107-111; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 72; Cüveynî, *Lüm'atü'l-edille*, s. 82.

118 İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye*, s. 109-112.

119 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 24; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 10; Bağdâdî, *Usûlu'd-din*, İstanbul 1928, s. 5-6.

120 Bâkıllânî, *el-İnsâf fî mâ yucîbu i'tikâdüh velâ yecûzü'l-cehlü bih* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar) Beyrut 1407/1986, s. 13; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 12. Nesefî, Eş'arîlere ait ilmi marifet olarak ele alan bu tanımı kabul etmez. *Tebsıratü'l-edille*, I, 6-7.

121 Nesefî, *Tebsıratu'l-edille*, I, 11.

122 Eş'arî, *Makâlât*, s. 165, 166, 488.

123 Nesefî, *Tebsıratu'l-edille*, I, 11.

Mu'tezile ise, genel sıfat anlayışına uygun olarak Allah'ın zatından ayrı bir ilim kabul etmemiştir[124]. İlmi bir i'tikâd olarak niteleyen Mu'tezile, bilgi ve i'tikâd arasında fark görmemektedir[125]. Mu'tezile'nin, ilmi insânî unsurları vurgulayan ve fiil ifade eden kelimelerle tanımlaması ilim sıfatının Allah'a izafetini reddetmeyi amaçlamaktadır[126]. Ancak bu tür bir tanımın Allah'a nisbeti doğru olmayacağından, Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından kabul edilmemiştir[127]. Mu'tezile'nin ulaştığı "nefsin sükûnetiyle birlikte eşyayı olduğu gibi bilmek"[128] şeklindeki ilim tarifinde de ilmin beşerî yönünün gözetildiği anlaşılmaktadır[129].

İlmi, bu vasfa sahip olan varlığın fiilini muhkem ve düzenli bir şekilde yapmasını gerektiren bir sıfat olarak tanımlayan ifade ise genel olarak, Ehl-i sünnet ve Mu'tezile âlimlerince kabul edilmiştir[130]. Bu durumda ilim, mahallinin âlim olmasını gerektiren bir özellik olmakta[131] bu vasfa sahip olmayan bir varlıktan fiillerin muhkem ve düzenli bir şekilde ortaya çıkması mümkün görünmemektedir. Teolojik maksatlar gözetilerek yapılan bu tanım etrafında kelâmcılar ilim sıfatı ile onun müteallakı olan âlem (ma'lûm) arasında bir sebeplilik ilişkisi kurmaktadırlar. Buna göre âlemde varolan düzen Allâh'ın hem âlim oluşunun delili hem de bilgisinin bir sonucudur[132]. İlim

---

124 Eş'arî, *Makâlât*, s. 165-174, 484, 497. Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 183.

125 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 11; Nesefî, Kâ'bî ve Ebu Ali el-Cübbâî'den nakledilen bu tanımın diğer Mu'tezile âlimlerince kabul edilmediğini söyler. *Tebsıratü'l-edille*, I, 4-5.

126 Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul 1996, s. 97

127 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 34; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 5.

128 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 221.

129 Keskin, Halife, *a.g.e*, s. 109

130 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 24; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 72; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 33; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 239; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 5; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 68-69; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 8, 189, 197.

131 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 24; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 5-6; Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 25. Alousi, *Makâlât'ta* geçen bu yorumları değerlendiriyor. *The Problem of Creation in İslâmıc Thought*, Cambridge 1935, s. 199-200.

132 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 24-25; a.mlf., *el-İbâne*, s. 112; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 46; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 623. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*,s. 95; Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 151. Müteahhirin kelâmcıları da Allah'ta ilim sıfatını aynı metotla (âlemden yola çıkarak) ispatlamışlardır. Bk. Râzî. *el-Muhassal*, s. 158. Kelâmcıların bu tanımı zamanla "gaye ve nizam" denilen bir delilin sistemleşmesini sağlamıştır. Önceleri Allah'da ilmin varlığını ispat için kullanılan bu delil sonraları Allah'ın varlığını ispatlamada Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlerince kullanılmıştır. Aslında kâinatta mevcut bir düzenden hareket ederek bir yaratıcının varlığını ispatlamak bütün kelâmcılar tarafından kabul gören metottur. Bunun sebebi gaye ve nizam anlayışının Kur'an terminolojisi ile uyuşmasıdır denebilir. Çünkü Kur'an sıklıkla kâinattaki düzen ve intizamdan bahsetmekte, hiçbir şeyin boşuna olmadığını vurgulamaktadır. Bk. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 49. İbn Rüşd aynı delile inâyet adını verir. Âlemdeki varlıkların belirli bir tertip içinde yaratılmaları Allah'ın âlim oluşuna delildir. *el-Keşf an menâhici'l-edille* (*Felsefetü İbn Rüşd* içinde), Kahire 1968, s. 70-71.

sıfatının bir tezahürü olan ve âlemdeki varlıklar arasında görülen bu bağıntı, birinin diğerini zorunlu kıldığı bir sebeplilik bağıntısı olmayıp; Allah'ın onları birlikte yaratmasından doğan bir bağıntıdır. Allah'ın yaratması bilgisi doğrultusunda olmaktadır. Kelâmcılara göre birbirini izleyen ve birinin diğerini doğurduğu düşünülen her fiil hakkında durum böyledir. Ehl-i sünnet'in, mahallinin âlim olmasını zorunlu kılan bu ilim tanımını benimseme nedenlerinden biri de cansız varlıklara fiil isnâd eden Mu'tezile'nin tevellüd anlayışını reddetmektedir. Çünkü onlara göre âlim olmayanın fiil yapabilmesi mümkün değildir[133]. Nesefî, ise ilmi objesiyle birlikte ele alan bu tanımı, fâile ait her ilmin fiilin düzenli olmasını sağlamadığı gerekçesiyle reddetmiştir[134].

Kelâm âlimleri varlıklarda görülen düzen ve intizamın sebebi olarak yaratıcının ilmini görmüşlerdir. Eşya her an sebep ve sonucun birbirine iktirânının âdet haline gelmesi olarak tanımlanan bir düzen içinde Allah'ın ilmine göre yaratılmaktadır. Âlemdeki düzen tüm bunları neden ve sonuçlarını bilerek yaratan bir varlığı zorunlu kılmaktadır. Sonradan yaratılmış varlıklar kendi yapılarında kendilerini var eden bir güce sahip olmadıklarından dolayı zorunlu olarak ilim sahibi bir varlığa ihtiyaç duymaktadırlar[135]. Ma'lûm açısından zorunlu olan bu ilişki âlim açısından ise zorunlu değildir. Âlemdeki düzen ve mükemmelliğin sebebi olan yaratıcının ilmi onun eşyayı yaratmasını zorunlu kılmaz. Bu durum nesneler arasındaki ilişkilerde de herhangi bir zorunluluğa sebebiyet vermez. Nesneler arasında zorunlu gibi görünen bağlar Allah'ın varlıkları ilmi doğrultusunda birlikte yaratmasından doğan bağlardır[136].

Kelâm âlimleri tarafından tabiî varlık alanıyla doğrudan ilişkilendirilen ilim sıfatının mâhiyeti ve kapsamı etrafında yapılan tartışmalar müslümanların âlem anlayışına doğrudan tesir etmiştir[137]. Özellikle Allah'ın ilminin sınırı üzerinde öne

---

133 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 5. Varlıkların tabiatlardan meydana geldiğini iddia edenlere karşı Bâkıllânî bu tabiatların ilim, irâde ve hayat sahibi olmadıklarını belirterek karşı çıkar. Böylece varlıkların meydana geliş sebebinin ilim, irâde ve hayat sahibi bir yaratıcı olduğunu ispatlar. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 53-56.

134 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 8.

135 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 93-94.

136 Bu birlikteliğe ilim-nazar ilişkisi örnek verilir. "Bir kimsede ilmin yaratılması onda nazarın yaratılmasını gerekli kılar". Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 6.

137 Günümüz âlimlerinden Câbirî, "Allah her şeyi bilir" âyetinden yola çıkan müslümanların "her şey"in mâhiyeti üzerinde çeşitli görüşler ortaya attıktan sonra, bütünü olan şeyin cüz'ü de olması

sürülen fikirler müslümanlarda atomcu düşüncenin oluşumunu etkilemiştir. Bu teoriye göre Kur'ân'da "Allah'ın her şeyi saydığı"nı belirten âyet, maddî âlemin bir sonu olduğunu gösterir. Çünkü âyette geçen "her şey" bir bütün ifade eder. Bir şeyin bütün ifade edebilmesi için ise parçalara ayrılması gerekmektedir. Sonuçta Allah'tan başka her şey olarak tanımlanan âlem sonlu olmalı ve bölümlerden oluşmalıdır[138].

İlâhî bilginin eşyaya nisbeti genelde kelâmcılar tarafından taalluk olarak isimlendirilmektedir. Bu dönemde ilâhî bilginin eşyaya taalluku tartışma konularından biridir. Tanımlarda da görüldüğü üzere kelâmcılar ilim sıfatının varlığa etkisinin ancak dolaylı yoldan olduğunu söylemişlerdir. Allah var olacak şeyleri bilmekle birlikte bu bilgi mâhiyeti icâbı varlığı zorunlu kılan bir bilgi değildir[139]. İlim, fiilî bir sıfat olmayıp onun taalluku ancak bir kuşatma ve açıklamadır. Allah'ın ilmi, varlığın olduğu hal üzere bilinmesi anlamına gelir. Yoksa Allah'ın bilmesi ile eşya arasında zorunlu bir bağ ya da tabii bir nedensellik yoktur. Allah bildiği için bir şey meydana gelmez, yaratma süreci diğer sıfatların varlığını gerektirir. İlim eşya üzerindeki bilinmezlik vasfını kaldırır, taalluk için uygun bir ortam hazırlar. Bu yönüyle o eşyanın var kılınma sürecinde ilk basamağı oluşturur. "Yaratan bilmez mi?" âyeti[140] de bu duruma temas etmektedir. Bununla birlikte taalluk açısından ilim sıfatının kapsamı irâde ve kudret sıfatına göre daha geniştir. İlim, vâcip, câiz ve müstahîl olan tüm varlıklara taalluk ederken kudret mümküne, irâde ise bu mümkünât içinde sürekli olarak yenilenen varlıklara (müteceddid) taalluk eder[141] Kelâmcılar bu görüşleriyle çeşitli felsefî akımlarda görülen Allah'ın ilim sıfatı ile onun ma'lûmu olan âlem arasında illiyet ilişkisi kuran anlayıştan kaçınmaya çalışmışlardır. Bu nedenle filozofların sudûr nazariyesindeki ilim-ma'lûm ilişkisi Allah-âlem ilişkisinde zorunluluğa yer verdiği bunun gibi ilâhî irâdeyi sınırlayıp

---

gerektiğinden hareketle cevher-i ferd anlayışına ulaştıklarını söyler. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 236. Aynı fikri savunan Neşşâr, Ebu'l-Hüzeyl'in ilâhî ilmin kapsamı hakkındaki âyetlerden yola çıkarak cüz' fikrine ulaştığını söyler. *İslâmda Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, (trc. Osman Tunç) İstanbul 1999, s. 312-313. Wolfson, atomla ilgili ilk tartışmaların ilim sıfatı etrafında cereyan ettiğini söyler. *Kelâm Felsefeleri*, s. 360.

138 Bağdâdî, atomu kabul etmeyen Nazzâm'ı eleştirirken "O her şeyi bir bir sayar" âyetini zikreder. Ona göre yaratıkların her türünün cüz'leri Allah katında sınırlı olmasaydı, onları sayıya vurmazdı. *el-Fark*, s. 123.

139 Mâtürîdî hâdisâtın meydana gelmesini tekvîn sıfatının sağladığını, bunda ilmin doğrudan bir fonksiyonunun olmadığını söyler. İlim, kudret ve irâde eşyanın vaktini tayin ederken varlığa doğrudan etki eden sıfat ise tekvîndir. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 73-74.

140 el-Mülk 67/14.

141 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 239.

Allah'a vücûp isnâd ettiği için kabul görmemiştir.

Kelâmcıların bu düşüncesi Kur'ân'daki ilim tanımına da uygundur. Kur'ân'da ilâhî varlığa ait olan ilim sıfatı, varlığı gerektiren bir sıfat olmaktan çok var olan ve olacakları ihâta eden bir sıfattır[142]. Allah, bilgisi dahilinde olan her şeyi yaratmak zorunda değildir. O, ma'lûmâtı içinde varlığı ve yokluğu mümkün olan şeylerden dilediğini yaratır. Burada tercih fiilini gerçekleştiren ilim değil irâde sıfatıdır[143]. Kelâmcılara göre ilâhî bilgiden sonra varlığın vücûda gelmesi için irâde ve kudret sıfatlarına ihtiyaç vardır[144]. Eşya, var edilme sürecinde bu sıfatların birlikteliği sonucu meydana gelir.

İslâm filozofları ise, sıfatları kelâmcıların anladığı mânâda Allah'a isnat etmezler. Onlara göre Allah'ın birbirinden ayrı ilim, irâde ve kudret gibi sıfatları vardır. Ancak bu sıfatlar arasında belirleyici bir fark yoktur. Allah'ın ilmi küllî ve zaman üstü yapısıyla tüm mümkün varlıklar alanında geçerli olduğundan Allah'ın kendi zâtını bilmesi, varlığın meydana gelmesi için yeterlidir. Allah, zâtını bilmesinin sonucu olarak evreni ve evrendeki her şeyi bilir. O, zâtını ezelden beri bildiğine göre bu bilginin sonucu olarak meydana gelen âlem de ezelîdir. Ancak âlemin ezelîliği zât bakımından Allah'tan sonradır[145]. İlim-ma'lûm arasında zaman aralığını kaldıran bu anlayış Allah-âlem ilişkisinde irâde ve kudret sıfatlarına gerçek anlamda ihtiyaç duymamaktadır[146].

Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037), ilâhî ilim hakkındaki düşüncelerinden dolayı Allah-âlem ilişkisinde determinizme ulaşmışlardır[147].

---

142 Bkz. el-Enâm 6/59, el-Hac 22/70, 76; el-Furkân 25/6, en-Neml 27/65-74, Lokman 31/14.

143 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 239; Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, s. 119.

144 Cüveynî'ye göre kudret vasfı bir fiili tek başına meydana getirmeye yetmez. Bunun yanında kudretli varlığın ilim ve irâde sahibi olması bu üçünün varolması için de Allah'ın hayat sahibi olması gerekir. Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 16-17.

145 Fârâbî, *Ârâu ehli'l-Medineti'l-fâdıla*, s. 47; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât fi'l-hikmeti'l-mantıkiyyeti ve't-tabîiyyeti ve'l-ilâhiyyât*,(th. Macid Fahri) Beyrut 1985, s. 250-251; Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *DİA*. XII, 155. Fârâbî'nin ilim sıfatını yorumlayışı hakkında bk. Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000, s. 38-45.

146 Gazzâlî, filozofların irâdeden bahsetmeyip fiilden bahsetmelerini tuhaf bulur. Fiili "yok iken irâde sonucu var kılınan şey" olarak tanımlayan Gazzâlî'ye göre bir şeyi bilmek ayrı, gücün taalluku ayrı, irâde ise daha ayrı bir şeydir. Allah'ın ilmindeki şeye önce irâde, sonra kudret taalluk eder ve o şey meydana gelir. Kudret nötr bir konumda olup makdûra iktirânı için irâdeye ihtiyaç vardır. Ancak bu irâde Gazzâlî'ye göre hâdis değildir. Çünkü hâdisin mahalli de hadis olacağından Allah'ın hiçbir sıfatının hadis olacağı düşünülemez. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 107.

147 Fârâbî, *Ârâu ehli'l- Medîneti'l-fâdıla*, s. 47; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 224-225.

Filozoflara göre Allah'ın bilgisi ma'lûmunu hemen var kılan bir bilgidir. Bu, Allah'ın bildiğini yaratması olarak da nitelenebilir. İlâhî bilgi zaman farkı olmaksızın objesini var eder. Allah gelecekte bir şeyin olacağını biliyorsa o şey bildiği gibi olmak zorundadır. Bunun nedeni bilgisinin kemâl seviyesinde olmasıdır. O varolanları bildiği gibi varolacakları da bilir[148].

Fârâbî-İbn Sînâ ekolünde Zorunlu Varlık bölünme kabul etmemesiyle Bir olduğu için O'nun irâdesi ve ilmi zâtının aynıdır. O'nun zâtı, ilmi ve irâdesinin gereği olarak âlemde belli bir illiyet zinciri, hiyerarşi ve mükemmel bir düzen vardır. Allah'ın ilminin filozoflar tarafından kabul edilen bu karakteri, kelâmcılarda cüz'î varlıkların bilgisinden Allah'ı mahrum bırakacağı tepkisine yol açmıştır[149]. Oysa ki İbn Sînâ, değişen cüz'îleri bilmenin zorunlu varlık kavramıyla çelişeceğini, bu yüzden Tanrı'nın bütün cüz'iyyâtı bildiğini, fakat bunun bizim bildiğimiz gibi zâmânî bir boyutta değil, aşkın ve değişmez bir tarzda olduğunu söylemiştir. İlim sıfatının kadîm vasfı üzerinde ısrarla duran İslâm filozofları, ilâhî ilmin sadece prensipler niteliğindeki küllîlere yönelik olduğunu, dolayısıyla temel vasfı değişmek olan tek tek olaylara taalluk etmediğini ileri sürmüşlerdir[150].

Filozoflar tarafından kabul edilen sudûr nazariyesi Vâcip olan varlığın zatını bilmesiyle alakalıdır. Vâcip varlık akl, âkil ve ma'kûl olduğundan hem saf düşünme hem de bütün mümkün varlıkların menşei olarak kendi nefsini bilmesiyle herhangi bir aracı olmaksızın bütün kâinatı ve onda geçerli olan nizamı var kılar[151]. Zorunlu Varlık her şeyin sebep ve sonuçlarını bilmektedir. Bu onun açısından zorunludur. Ferdi olarak varlığa gelen her cüz'î şey sonuç olarak bu küllî bilginin zorunlu sonucudur. İbn Sînâ sisteminde ilâhî bilgi zattan ayrı olmadığı gibi ilâhî irâde de ilâhî bilgiden ayrı değildir. Zorunlu varlığın bilmesi aynı zamanda irâde etmesidir[152]. Tüm âlemin O'nun bilgisi ve irâdesi dışında varlık kazandığını ileri sürmek, Tanrı-âlem ilişkisini mekânist bir

---

148 Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ye Göre Yaratma*, İstanbul 1974, s. 52.

149 Bu görüş, başta Gazzâlî olmak üzere bir çok kelâmcı tarafından Allah'ın cüz'iyyâtı bilmediği şeklinde yorumlanarak şiddetle eleştirilmiştir. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 147-149; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 215.

150 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, Lübnan 1992, III, 295-297. Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 17, 158-164.

151 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 247; Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil*, s. 59; Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ye Göre Yaratma*, s. 51-52.

152 İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhîyyât*, II, 367; Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 173.

determinizm fikrine indirmek olur. O, kendini aklederek kendisine bütün bir âlemin varlığının "lâzım" geldiğini bilmektedir[153].

Şu halde Allah'a ilim sıfatından sonra âlemle ilişkisini tamamlamasını sağlayacak irâde ve kudret sıfatları verebilmek için her şeyden önce Allah'ın fiillerinin zorunlu fiiller olmadığını ve O'nun fiillerinde bir kasıt ve irâdenin mümkün olduğunu ispat gerekmektedir. Burada filozofların bu sıfatları inkar etmediklerini ancak ilim sıfatı ile birlikte yorumladıklarını ortaya koymak gerekiyor[154].

B. İRÂDE-MURÂD İLİŞKİSİ

Sözlükte, "dilemek, istemek" manalarına gelen irâde[155] terim olarak, "nefsin yapılmasına hükmettiği bir işi ya da amacı gerçekleştirmeyi istemesi, ona yönelmesi" anlamlarına gelir[156]. İlâhî bir sıfat olarak irâde sıfat-ı muhassısa olup, Allah'ın emirleri, hükümleri ve fiillerinde hür olduğunu ve bu hür irâde ile fiillerden dilediğini seçtiğini ifade eder[157].

Kur'ân'da irâde kavramı hem Allah'a hem de insana nisbet edilmektedir[158]. Âyetlerin çoğunda ilâhî irâdenin mutlak özgür ve değişmez niteliğiyle kulun irâdesini sınırladığı[159] her şeyin onun irâdesi istikametinde gerçekleştiği[160], onun irâdesinin mutlaka amaçlı, anlamlı, hikmetli ve adil olduğu, kulları için asla kötülüğü murâd etmediği bildirilmektedir[161]. Kur'ân'da Allah'ın irâdesi ihtiyâr ve meşîet kelimeleriyle de ifade edilmektedir[162].

İrâde, Allah-Âlem ilişkisinde ilimden sonra üzerinde en çok tartışılan sıfattır.

---

153 Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 196

154 Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, s. 117.

155 İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "rvd" md., III, 187; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, "rvd" md., II, 358.

156 Râgıb el-İsfehânî, Mu'cemü *Müfredâti elfâzi'l-Kur'ân*, (th. Nedim Mar'aşlı), Beyrut t.y., "rvd" md; Cürcânî, *Ta'rîfât*, "irâde" md.

157 Yavuz, Yusuf Şevki, "İrâde", *DİA*, XXII, 379-380.

158 el-İsrâ 17/19; el-Kehf, 18/29; Yâsîn 36/82; el-Ahzab, 33/17.

159 el-Bakara, 2/253; er-Ra'd 13/11; el-Ahzâb 33/17.

160 el-En'âm 6/125; el-İsra 17/16; el-Cin 72/10.

161 el-Bakara 2/26; Âl-i İmran 3/108; el-Mü'min 40/31.

162 Âyetler incelendiğinde Kur'an'ın ihtiyar kavramını sadece iyi olan, insanlık için nimet ve rahmet manasına gelen şeylerin Allah tarafından seçilmesini ifade için kullandığını, irâde ve meşietin ise daha çok ahlâkî bir değer hükmü taşımayan nötr bir seçimi ifade ettiği söylenebilir. Bu üç kelimenin Kur'an'daki anlamları için bk. Mustafa Çağrıcı-Hayati Hökelekli, "İrade", *DİA*, XXII, 381.

Bu sıfat bir yandan Allah-âlem ilişkisinde ilâhî irâdenin niteliğini tartışmaya açarken diğer yandan mutlak ilim ve irâde sahibi yaratıcı karşısında insan fiillerinin durumunu gündeme getirmektedir.

İrâde sıfatı etrafındaki tartışmaların II. asrın ilk yarısında kelâmcılar arasında Fâil-i muhtâr (dilediğini yapan özgür fâil) ve Fâil-i matbû (tabiatı icabı fiilde bulunan) kavramlarının tartışılması sırasında ortaya çıktığı söylenmektedir[163]. Tabiatın fiilini kabul eden inkârcı akımlar karşısında kelâmcılar Allah'ın irâde, ilim ve kudret sıfatlarını vurgulama ihtiyacı duymuşlardır[164]. Kelâmcılar Allah'ın fiillerinin irâde, ihtiyâr ve meşiet sahibi bir Fâil-i muhtârdan sâdır olduğu konusunda hemfikirdirler[165]. Mâtürîdî buna delil olarak, bu fiilin neticesinde meydana gelen mevcûdâtın birbirinden farklı mâhiyetlerde yaratılmış olmasını gösterir. Ona göre tabiî ya da zarûrî olan bir fiil ancak tek mâhiyette yaratılabilir. Âlemde mevcut zıtlıklar ilâhî fiilin ihtiyâra dayandığının bir göstergesidir[166]. "Tabiatın fiili" anlayışını reddeden Eş'arî ise sonradan yaratılan varlıkların tamamen Allah'ın ilim ve ihtiyârı ile meydana gelen fiili olduğunu söylemektedir[167]. Aynı konuda Bâkıllânî, fiillerin çeşitliliği ve zaman açısından farklılığını ilâhî irâdenin varlığına delil olarak getirmektedir[168]. İlâhî fiilin irâdeye dayanan yönünü vurgulayan kelâmcılar böylece Allah-âlem ilişkisinde ilâhî iradeye vücûp atfeden görüşlere karşı çıkmaktadırlar. Kelâmcılara göre Allah'ı tabiatçıların ve filozofların dedikleri gibi, âlemin zorunlu sebebi olarak gören düşünce ilâhî irâdeyi ortadan kaldırır. Çünkü bir şeyin zorunlu sebebi o şeyin farklı yönleri arasında bir fark gözetemeyeceği için cevherin belli bir cihete tahsisini gerektiren kevnleri yaratması imkansızdır. Böyle bir şey ancak Fâil-i muhtâr bir varlık tarafından yapılabilir. O hür irâdesiyle cihetlerde bir ayırım yaparak, cevhere belli bir yeri tahsis edebilir[169].

Bu dönemde illet ve tabiî fâil kavramlarının eş anlamlı olarak kullanıldığını da

---

163 Alousi, *The Problem of Creation*, s. 225, 232.
164 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 70.
165 Eş'arî, *Makâlât*, s. 515; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 76; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 92; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 63; Nesefî, *Tebsıratu'l-edille*, s. I, 90, 375. Şehristânî ilâhî irâdeye zorunluluk nispet eden sudûr nazariyesini şiddetle eleştirir. *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 6, 57-64. Gazzâlî filozofların sudûr nazariyesini eleştirisinde onların irâde olmaksızın fiilden bahsetmelerini tuhaf görür. Ona göre fiili yoktan vareden şey ilâhî irâdenin taallukudur. *el-İktisâd fi'l-itikâd*, s. 104.
166 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 92 vd.
167 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 76.
168 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 47-48; a.mlf., *el-İnsâf*, s. 55.
169 Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 38; a.mlf., *el-İrşâd*, s. 29.

söyleyebiliriz. Nazzâm, (ö. 231-845) İskâfî (ö. 240/854) ve Ebû Ali el-Cübbâî illeti sürekli olarak sonucuyla birlikte olan zorunlu illet ve sonuçtan önce olan ihtiyar sahibi illet olmak üzere ikiye ayırmışlardır[170]. Birinci anlamda illet fiiliyle birlikte olan tabiî fâil anlamındadır. Müslümanlar fâilde irâde vasfını ortadan kaldırdığından dolayı Allah'ı illet olarak tanımlamaktan kaçınmışlardır. Hicrî IV. asırdan başlayarak devam eden çalışmalarda, tabiî fâil ya da tabiî illet, zaman aralığı olmaksızın sonucuyla birlikte bulunan illet anlamında kullanılmaktadır. Hayyât (ö. 300/913)'a göre tabiî illet ya da tabiî fâil fiilinde özgür olmayıp ma'lülüyle birlikte bulunur. Fâil-i muhtâr ise objesinden önce bulunup dilediğini yapmakta özgürdür. İbnü'r-Ravendî (ö. 245/859)'nin iddialarına karşı Mu'tezile âlimlerini savunan Hayyât, Nazzâm ve Muammer'in tabiat anlayışıyla Fâil-i muhtâr kavramının çelişmediğini belirtir. Ona göre cisimlerdeki bu tabiatı yaratan da Allah'tır[171]. Bu iki kelimeyi eş anlamda kullananlar da olmuştur. Ebubekir Râzi'ye (ö.925-935) göre tabiî fâil, fiilinden önce bulunur. Dolayısıyla tabiî fâil ile Fâil-i muhtâr arasında bir fark yoktur. Bu konuda tek fark, Fâil-i muhtârın dilediğini seçmekte özgür oluşudur[172]. Kadı Abdülcebbâr da illet ve fâil arasındaki ayrımı yaparken irâde sıfatının altını çizer[173].

Bu dönemde İhvân-ı Safâ ve Fârâbî dilediğini yapmakta özgür olan Fâil-i muhtârı tabiatı gereği fiilde bulunan fâilden (fâilü'n bi't-tab') ayırmışlardır[174].

Kelâmcılar tarafından tabiî sebepliliğin reddinin gerekçelerinden olan bu dilediğini yapmakta özgür Allah anlayışı (fa'âlün limâ yürîd), sonraki dönem kelâmcıları tarafından da benimsenmiştir. Onlar Fâil-i muhtârın dilediği gibi fiilde bulunabileceği, objesiyle arasında bir zaman aralığı olmaksızın bir araya gelemeyeceği ve farklı fiil yapabileceği gibi konuları kabul etmişlerdir[175].

---

170 Eş'arî, *Makâlât*, s. 389-390; Alousi, *The Problem of Creation*, s. 226.

171 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 39; Alousi, *a.g.e.*, s. 230.

172 Alousi, *The Problem of Creation*, s. 227.

173 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 145.

174 Farabî, *Uyûnü'l-mesâil*,(*es-Semeretü'l-mardiyye* içinde, s. 56-65) nşr. Friedrich Dieterici, Leiden 1890, s. 58. Alousi'ye göre filozoflar tarafından fâil-i tâm olarak da nitelenen varlık ister Fâil-i muhtâr ister fâil-i tabiî olsun fiilini dilediği gibi meydana getirir. Ancak filozoflar fâil ve fiil arasındaki zaman aralığını kaldırarak fâil-i tabiînin sadece bir fiil meydana getirebileceği fâil-i muhtârın ise fiillerden dilediğini seçebileceği fikrini gözardı etmişler, Allah'ı aracısız, olarak yalnız bir fiil yapabilen fâil-i tâm olarak nitelemişlerdir. *The Problem of Creation*, s. 228.

175 Alousi, *The Problem of Creation*, s. 228.

İrade sıfatı üzerinde yapılan tartışmalarda ortaya çıkan Fâil-i tabiî ve Fâil-i muhtâr ayrımı, İslâm'da sebepliliğin lehinde ve aleyhinde ortaya atılan fikirlerin oluşumunda etkili olmuştur. Sebepliliği reddedenler her şeyin sebebi olarak gören düşünce ilâhî irâde önündeki tüm sınırları kaldırmıştır[176]. Kelâmcılar tarafından ortaya atılan bu görüş Kur'ân'da belirtilen dilediğini dilediği gibi yapan (fa'âlün limâ yürîd) yaratıcı anlayışına da uygundur[177]. Bu nedenle Allah'ın irâde sıfatı, kelâmcılar tarafından önce âyetlerle ispatlanmış sonra da buna dâir aklî deliller getirilmiştir[178]. Oysa ki Kur'ân irâde sıfatına sahip Allah'ın mutlak hakimiyetini vurguladığı yerlerde[179] O'nun adaleti ile insanın özgürlük ve sorumluluğuna da atıflarda bulunmaktadır. Allah'ın mutlak hükümranlığını vurgulayan âyetler yanında ilâhî fiillerin hikmet, ve adalet çerçevesinde meydana geldiğini ifade eden âyetler de vardır[180].

Kelâmcılar Allah'ın mürîd olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Çünkü Allah'ta irâdenin olmaması, O'nun baskı altında bulunması ya da sehven iş yapması anlamına gelir. Fiillerin yaratılması için tercihte bulunmasının gereği olarak O'nda irâde sıfatının varolması gerekir[181]. Onlara göre irâde fâilin fiili neticesinde ortaya çıkan mef'ûlün kendi arzusuna, öngörüsüne mutâbık olarak ortaya çıkmasını gerektiren bir özelliktir. Zira eğer irâde olmasaydı, bütün eşya bir vakitte ve bir şekilde olurdu. Nasıl ki ilim fiilin ihkâm ve itkân ile yapılmasının teminatı; kudret, bu fiilin vücûda gelmesinin sebebi, irâde de fiillerin zaman, mekân ve husûsiyetleri açısından tayin ve tahsislerinin teminatıdır[182]. İlim ve kudret tek başına bir fiilin gerçekleşmesini sağlamadığından Allah-âlem ilişkisinde irâde sıfatına ihtiyaç vardır[183]. İlahî irâdenin ihtiva ettiği mânaları tahlil eden Mâtürîdî irâdenin taalluk hususunda bir illete bağımlı olmadığını vurgular. İlâhî irâde fiilini istediği zaman ve dilediği vasıfta yaratma hürriyetine sahiptir ve bu hususta hiçbir zorlama söz konusu olamaz[184].

---

176 Alousi, *The Problem of Creation,* s. 231.
177 Bk., el-Bakara 2/253; Hûd, 11/107; el-Hac, 22/14; Yâsîn 36/82.
178 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 485 vd.; Bâkıllânî, *el-İnsâf,* s. 54-55.
179 Bk. er-Ra'd 13/11; el-A'râf 7/178, 186.
180 Bk. Tâhâ 20/81-82; İbrahim 14/7. Bu âyetlerin yorumu hakkında bk. Mustafa Çağrıcı-Hayati Hökelekli, "İrade", *DİA,* XXII, 381.
181 Eş'arî, *el-Lüma',* s. 37; İbn Fûrek, *Mücerred,* s. 69; Bâkıllânî, *et-Temhîd,* s. 47.
182 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* s. 239-240.
183 Cüveynî, *el-İrşâd,* s. 63-65.
184 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 460.

Sünnî kelâmcılara göre hâdisat tamamen Allah'ın murâdıdır[185]. Onlar ilâhî irâdenin taalluku konusunda bir sınır belirtmezken Mu'tezile, ilâhî irâdenin kötülüğe taallukunu reddetmiştir. Bunun gibi Mu'tezile insan fiillerini ilâhî irâde kapsamından çıkarmıştır[186]. Bu durum ilâhî irâdeyi sınırlamak olarak yorumlandığından dolayı Ehl-i sünnet tarafından reddedilmiştir[187].

İlâhî irâde ile onun murâdı olan âlem arasındaki ilişkinin mâhiyeti kelâmcılar tarafından tartışılmıştır. İrâdeyi hâdis bir sıfat olarak kabul eden Basra Mu'tezilesi karşısında Sünnî kelâmcılar, irâdenin kadîm vasfını savunmuşlardır[188]. Mu'tezile'nin genel görüşü ise Allah'ın herhangi bir mahalde olmayan hâdis bir irâde ile mürîd olduğu şeklindedir[189]. Zâtî ve fiilî sıfatlar arasında fark görmeyen Mâtürîdîlere göre ise Allah kendisini vasıflandırdığı tüm sıfatlarla ezelde de muttasıftır. Bunlar zâtın aynı olmadıkları gibi gayrı da değildirler[190]. Sünnî kelâmcılara göre ezelî olarak nitelenen Allah'ın irâdesi, fiilden hem zât hem de mâhiyet bakımından farklıdır[191]. Bu durumda kadîm varlıktan hâdis olan varlıkların meydana gelişi nasıl izah edilecektir? Zira irâde fiili ile beraber ve zaman bakımından onunla aynı olsaydı, bu durumda onun da hâdis olması gerekirdi ki bu kelâmcılar tarafından kabul edilemez. Sünnî kelâmcılar konunun

---

185 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 47; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 70; Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 38; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 102; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 249.

186 Bu görüşleriyle Mu'tezile İslâm'da irâde hürriyetini teorik düzeyde de olsa savunan ilk kişiler olan Kaderiyye'yi takip etmiştir. Mu'tezile insanın irâde hürriyetini adalet ilkesine dayandırmaktadır. Adalet ve hikmetinden şüphe duyulmayan Allah insanları sorumluluğa konu olan eylemlerini seçmeye elverişli bir irâde ve kudretle donatmıştır. Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 177; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 397-398. Bu görüşleriyle onlar Cehm b. Safvân tarafından savunulan ve Allah'ın mutlak ilim, irâde ve kudreti karşısında insan irâdesine hiçbir özgürlük alanı bırakmayan cebr anlayışını reddetmişlerdir. Watt, Montgomery, *a.g.e.*, s. 46-47.

187 Eş'arî, *Makâlât*, s. 190; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 211. Ehl-i sünnete göre ilâhî irâde varlıklardan dilediğini seçer. Bunda eşyanın iyilik ya da kötülük ile vasıflanmış olmasının bir önemi yoktur. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 209; Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 431. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 249-250. Alousi, Mu'tezilenin Allah'ın ancak iyiliği yapabileceği anlayışının bir zorunluluktan çok ahlâkî endişeler nedeniyle ortaya konulduğunu ve bu görüşün fâil-i muhtâr fikriyle çelişmediğini söyler. *The Problem of Creation*, s. 231.

188 Eş'arî Allah'ın yaratılmış bir irâde ile mürîd olduğunu iddia eden Mu'tezile'yi eleştirir. *el-İbâne*, s.119-120. Cüveynî'ye göre eğer Mu'tezile'nin dediği gibi hâdisât var olmak için hâdis bir irâdeye ihtiyaç duysaydı bu irâde de hudûsu için başka bir irâdeye ihtiyaç duyacağından bu durum sonsuza kadar giderdi. O halde Allah'ın hâdis bir irâde ile mürîd olması görüşü yanlıştır. *el-İrşâd*, s. 103; a.mlf., *Lümaü'l-edille fî kavâidi akâidi Ehli's-sünne* (th. Fevkıye Huseyn Mahmûd), Kahire 1965. s. 74; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 242. Alousi müslümanların irâde-murâd ilişkisini çözmek amacıyla ortaya attıkları fikirlerden bahseder. *The Problem of Creation*, s. 233-237.

189 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 440.

190 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 70.

191 Eş'arî, *el-Lüm'a* s. 34-35; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 69; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 211; *Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 25; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 378-382; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 104.

anlaşılmasını sağlamak amacıyla irâde ile murâd arasına "taalluk" kavramını yerleştirmişlerdir. Böylelikle irâde kadîm olurken murâdın ise hâdis olması mümkün olmaktadır. Onlara göre zamanın dışında bulunan kadîm irâdenin zamanda bulunan tek tek varlıklarla ilişkisi bir taalluktan ibarettir. Murâd ve makdûr olan varlıklar ise ezelî sıfatlar olan irâde ve kudretin zamânî taallukunun bir sonucudur. Bu durumda ezelî olan irâdenin fiillere taalluku hâdis olabilmektedir[192]. İlâhî irâde ile fiil arasına kesin bir ayrım koyabilmek için Allah'ın ikinci bir vasıf yaratmasının gerektiğini düşünen Kerrâmiyye karşısında Mu'tezile bu ayrımı yok etmiş ve irâde ile fiili aynîleştirmiştir. Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden Nazzâm ve Kâ'bî'ye göre Allah'ın bir şeyi irâde etmesi şâyet irâde edilen şey Allah'ın kendi fiili ise o şeyi yaratması, başka bir varlığa ait fiil olduğunda ise o fiili emretmesi anlamına gelir[193]. İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) bildirdiğine göre Eş'arî irâde-murâd birlikteliğini savunan bu görüşü doğru bulmamıştır. Bunun gibi Allah'ın irâdesinin murâdın hudûsuna tabi olması da onun tarafından kabul edilemez[194]. Cüveynî de Allah'ın gerçekte mürîd olmadığını ve O'nun mürîd olmasının fiilleri emretmesi anlamına geldiğini iddia eden Kâ'bî'yi (ö.319/931) reddetmiştir[195]. Burada varolan irâde-fiil aynîliğinden hareketle Mu'tezilenin filozoflardan önce Allah âlem ilişkisinde irâde sıfatını ortadan kaldırdığını söyleyebiliriz.

Kadı Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ise irâde-murâd ilişkisini illiyet nazariyesi üzerine kur'ân anlayışıyla diğerlerinden ayrılmaktadır. İrade-murâd ilişkisi konusunda başlıca üç görüş olduğunu söyleyen Kadı, irâde ile murâdın hem ardarda hem de birlikte olmasını mümkün görür. Cebriyye'nin irâdenin murâd ile birlikte olduğunu söylediğini belirten Kadı Abdülcebbâr'a göre Bağdat ekolü irâdenin önce olduğuna inanmaktadır. Onlar bu görüşlerini "sebep ve illetin önce olması zorunludur" şeklindeki düşünceleri üzerine bina etmişlerdir. Ona göre illet-ma'lül ilişkisinde olduğu gibi irâdenin murâdı zorunlu kılması doğru değildir. Çünkü bu durumda hâdis varlıkların illetler aracılığıyla meydana gelmesi gerektiğinden kudret sahibi ile olan bağlantıları kesilecektir. Çünkü illetin özelliği varlığa getirme anında ma'lûle olan ihtisâsıdır. Murâdın bir illete bağlı

---

192 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 249; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 376.

193 Eş'arî, *Makâlât*, s. 189-190, 509; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 109; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 238; a.mlf., *el-Milel*, I, 55; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 375.

194 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 75. Eş'arî Allah'ın irâde sıfatının varlığı konusunda Şia'nın ittifak ettiğini ancak onu bir hareketle birleştirdiğini söyler. Eş'arî, *Makâlât*, s. 41.

195 Cüveynî, , *Lümaü'l-edille*, s. 83.

olduğunu düşünürsek bu durumda her bir murâdın varlığının diğerine bağlı olması gerekir. Murâd bulunmadan irâdenin varolması da söz konusu olamaz. Aksi taktirde illet olarak nitelenemez. Şâyet irâde sebep olarak düşünülürse bizden birinin irâdesinin bir başkasında fiil meydana getirmesini kabul etmememiz gerekir[196]. Aynı konuda Şehristânî Mu'tezile'nin ilk temsilcilerine göre hâdis irâdenin murâdını gerektirdiğini söyler. Ancak bu zorunluluk fiilden önce fiili inşâ etmeye kastetmektir yoksa illet-ma'lül ilişkisinde ya da tevellüd yoluyla işlenen fiilde görülen zorunluluğa benzemez. Kudret sıfatı bir sebep aracılığıyla makdûrunu icâp ettirebilirse de irâde için bu söylenemez[197].

Nîsâbûrî, Mu'tezile'nin genel olarak irâdenin murâdı zorunlu kılmadığına (îcâp) inadıklarını söyler. Kâ'bî ise irâde-murâd arasında tevlîd ilişkisinden çok bir icâp ilişkisi görür. Çünkü ona göre her mütevellid mûciptir yani sonucunu zorunlu olarak meydana getiricidir. Fakat her mûcip yani sonucunu zorunlu olarak meydana getiren mütevellid değildir. Ona göre mütevellid, içinde bulunan bir kuvvetle tevellüd edendir. Nîsâbûrî irâdenin murâdı zorunlu kılması halinde bunun illetin ma'lûlü zorunlu kılması ya da sebebin îcâbı tarzında olacağını söyler. İlletler zâtın vücûdunu îcâp ettiremeyecekleri, sadece ahkâmı îcâp ettirebilecekleri için bu durum illet-ma'lûl ilişkisine uygulanamaz. Sebep-müsebbep arasındaki gibi bir îcâp da olamaz. Şâyet böyle olsaydı bir başkasının fiilini mûcip kılması gerekirdi[198].

İbn Hazm, kelâmcıların Allah'ı mürîd olarak niteleyerek zâttan ayrı bir irâde sıfatı kabul etmelerini dînî açıdan câiz görmemiştir. Çünkü Allah kendisini Kur'ân'da bu şekilde nitelememiştir[199]. İbn Hazm'a göre, sebep-sonuç ilişkisinde ezelî bir irâde kabul etmek murâdın da ezelî olması sonucunu doğurur. Allah ise Kur'ân'da bir şeyi dilediğinde o şeyin olduğunu haber verir[200]. İbn Hazm'a göre biz O'nun hakkında Kur'ân'daki ifadelere bakarak "diledi" ya da "dilemedi" desek de, "irâdesi vardır" ya da "O mürîddir" diyemeyiz[201]. Burada İbn Hazm irâde-murâd arasındaki illiyet bağının

---

196 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 298.
197 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 249.
198 Nisaburi, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 357-358.
199 İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 176.
200 "O, bir şeyin olmasını emrettiğinde ona "Ol" der ve o şey hemen oluverir." Yâsîn 36/83.
201 İbn Hazm, *el-Fasl*, II,176.

ortaya çıkaracağı mahsurlara dikkat çekmiştir. Bu yönüyle onun kelâmcılardan çok filozoflara yaklaştığı söylenilebilir.

İbn Rüşd (ö. 520/1126) kelâmcıları irâde hakkındaki görüşleri nedeniyle eleştirir ve "Allah sonradan olacakları ezelî bir irâde ile irade etmiştir.", sözünün bid'at olduğunu belirtir. Çünkü bu kabul ne âlimlerin ne de halkın anlayabileceği bir şeydir. Bunun yerine "O eşyanın olmasını oldukları vakitte irade etti, olmadıkları vakitte değil" demek daha uygundur. Ona göre kelâmcıların Allah'ın mürîd oluşu ile ilgili öne sürmüş oldukları sözlerin hiçbir delili yoktur[202].

İbn Sînâ-Fârâbî ekolü, irâde sıfatını ilim sıfatında olduğu gibi Allah'ın zâtı ile birleşmiştir. Tanrı-âlem ilişkisinde zorunluluğa yer veren bu düşünce kelâmcılar tarafından eleştirilmiştir[203]. Onların âlemin var oluşunu izah ettikleri sudûr nazariyesi zorunlu varlığın düşünmesi ve mümkün varlıkların menşei olarak kendi nefsini bilmesi ile alakalıdır. Bu yaratmada ne irâde ne de pasif bir fiil vardır. Filozoflar aslında irâde sıfatını reddetmemişler fakat sistemlerinin gereği ona gerçek bir anlam verememişlerdir. Âlem, O'ndan O'nun bilgisi ve rızası ile meydana gelir. O'nun mürîd olması âlemin ilmi ile meydana gelmesine rıza göstermesidir. O'nun irâdesi ne zât ne de mana bakımından bilgisinden farklı bir şey değildir[204]. İbn Sînâ sisteminde ilâhî bilgi zâttan ayrı olmadığı gibi ilâhî irâde de ilâhî bilgiden ayrı düşünülemez. Zorunlu varlığın akletmesi, içinde irâde barındıran bir fiildir. Bu nedenle O'nun irâdesi herhangi bir garaza tabi değildir. Çünkü o böyle bir şeye ihtiyaç duymamaktadır. İlâhî fiil bizim fiillerimizden farklıdır ve O bir şeye "Ol" dediğinde o şey oluverir. Allah'ın yaratması da ilim ve irâdeden ayrı düşünülemez[205]. Filozoflar tarafından tarif edilen bu tür bir pasif irâdenin bazı kelâmcılar tarafından da savunulduğu söylenmektedir[206].

İbn Sînâ kelâmcıların anladığı tarzda bir irâdenin Vâcip Varlığa atfedilmesine ise birkaç sebepten itiraz etmektedir. Ona göre içinde bir dilek ve istek manası

202 İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 162, 207.
203 Gazzâlî, filozofların, Allah'ın irâde sıfatı gibi ilim sıfatını da ortadan kaldırdıklarını söyler. *Tehâfüt*, s. 144.
204 İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhîyyât*, II, 366-367; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 45; Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 173; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 117.
205 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 305; a.mlf., *et-Ta'lîkât*, s. 116; Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 175-176, 196.
206 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 117.

barındıran irâde ancak bir ihtiyacın eseri olabilir. Bu nedenle tam ve yetkin olan bir varlığa bu sıfat atfedilemez. Bunun gibi sürekli değişen olayları zorunlu bir irâdeye bağlamak Vâcibü'l-vücûd'a hâdis olan şeyleri izafe etmek anlamına gelir. Ayrıca irâde ve dilemede bir sebebe bağlı olmak söz konusudur. Vâcip zatın fiillerinin bir sebebe dayandırılması ise doğru değildir[207].

Bütün bunlardan hareketle filozofların Allah'ın irâdesini tamamen inkâr ettiklerini söyleyemeyiz. Onlar her ne kadar kelâmcıların benimsediği anlamda bir irâde ve kudret sıfatı kabul etmeseler de Allah'ın mürîd olduğunu söylemektedirler[208]. Ancak Vâcip Varlığın zatında ilim ve irâdenin birleşmesi, Allah-âlem ilişkisinde filozofların yaptığını bilerek, seçerek ve kudreti ile yapan bir Fâil-i muhtâr'a ulaşmasını imkansız kılmıştır. Tûsî'ye (ö. 672/1274) göre filozofların sudûra inanmaları ve Allah'ı Fâil-i muhtâr olarak nitelemeleri arasında bir çelişki yoktur. Onların üzerinde durdukları husus, ilâhî irâde ve kudretin Tanrı'nın zatında çokluk gerektirmemesidir. Bununla birlikte filozoflar ilâhî irâdenin bizim evrenimizdeki canlıların irâdesi gibi düşünülmemesi gerektiğine ve sudûrun tabiî cisimlerin zorunluluğu türünden bir fâiliyyeti içermediği konusuna dikkat çekmişlerdir[209]. Tûsî, İbn Sînâ sistemindeki ilâhî irâde kavramının beşerî ve hayvânî irâde kavramıyla karıştırılmasını da doğru bulmaz[210]. Buna rağmen mümkün varlıkların bir zaman aralığı olmaksızın Vâcip'ten sudûru, bütün sistemlerini âlemin sonradan yaratılması esasına dayandıran kelâmcılar tarafından kabul edilmemiştir.

C. KUDRET-MAKDÛR İLİŞKİSİ

Kelime olarak kudret; "takat ve kuvvet, bir şeye mâlik olmak, bir şeyi bir şeye kıyaslamak, bir şeyi idare etmek, bir şeyi bilmek, hüküm, tazyik etmek, daraltmak" gibi manalara gelmektedir[211]. İlâhî bir sıfat olarak ise kudret; her şeye gücü yeten ve tam

---

207 İbn Sînâ, *İşârât*, III, 128-130; a.mlf., *en-Necât*, s. 273; Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 57-58.
208 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 249-250; Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 58.
209 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât li İbn Sînâ*, (th.Süleyman Dünya), Kahire, 1985, III, 70-71; Saliba, Cemil, *Min Eflâtun ilâ İbn Sînâ*, s. 94.
210 Tûsî, *Şerhu'l-işârât*, III, 70-71.
211 İbnü'l-Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, "k-d-r" md. V, 74; Zebîdî, *Tacu'l-Arus*, "k-d-r" md. III, 481.

kudret sahibi olan Allah'ı ifade eder[212].

Kudret kelimesi bir çok âyette Allah'a nisbet edilmiş olup, genellikle "güç yetirmek, ölçülü ve planlı yaratıp düzenlemek" gibi anlamlara gelir. Bu manada kudret alâ harf-i ceriyle insana da nispet edilmektedir[213]. Kudret kelimesi Allah'a izafe edildiğinde dilediğini eksiği ve fazlası olmaksızın hikmet çerçevesinde yapmak anlamına geldiği gibi her çeşidiyle aczin ondan nefyedilmesini de içerir. Kula izafe edildiğinde ise belli konulara gücü yetme, diğerlerinde ise âciz kalma manasını taşır[214].

Kelâmcılara göre kudret sıfatı ilim ve irâde ile birlikte âlemin Allah tarafından yaratılıp işleyişinde etkili olan sıfatlardan biridir. Âlem bu üç sıfatın birlikteliği ile meydana gelir. Geniş bir alana taalluku olan ilim, nesne ve olaylar üzerinden bilinmezliği kaldırırken kudret, mümkünün[215] vücûd bulmasını sağlar. Bu nedenle kudret, Allah-âlem ilişkisinde doğrudan etkisi olan bir sıfattır[216]. Ancak ilâhî kudretin mümkün alternatiflerden birini seçmesi irâde sıfatıyla olmaktadır. Kudretli olan varlığın fiilini gerçekleştirmesi, onun irâdesine bağlıdır. Bu üç sıfatın varolmasının şartı ise Allah'ın hayat sahibi (hayy) olmasıdır. Kelâmcılara göre âlemdeki düzen ve âhenk onu yaratanın ilmine işaret ettiği gibi, âlemdeki nesnelerin hâdis olması da, onların kâdir bir varlık tarafından yaratıldığını gösterir. Âlemde görülen tüm fiiller bilen, irâde eden ve kudret sahibi bir varlığın eseridir[217]. Kelâmcılar Allah'ın kudret sıfatıyla nitelenmesi konusunda ittifak halindedirler. Her iki mezhebe göre de kudret, kadîm, zâtla kâim ve

---

212 Yurdagür, Metin, *Âyet ve Hadislerde Allah'ın İsimleri,* s.204-206. Kur'an'da kadîr ve muktedir isimleri kudret sıfatından türetilerek Allah'a nisbet edilmiştir.

213 Topaloğlu Bekir, "Kudret", *DİA*, XXVII, 316-317.

214 Râğıb, *Müfredât*, "kdr" md; Tehânevi ise kudreti; "irâde doğrultusunda müessir olan" bir sıfat olarak tanımlamıştır. *Keşşâf,* II, 1302.

215 Mümkün, varlığı da yokluğu da zatının gereği olmayan ve zatına nisbetle varlığı ile yokluğu eşit olandır. Mümkün varlık varolmak için mutlaka onun varlığını yokluğuna tercih eden bir sebebe ihtiyaç duyar. Mümkün varlık sebebiyle birlikte ya da önce bulunamaz, sebebinden sonra bulunur. Üzüm, İlyas, "Hüküm", *DİA*, XVIII, 465-466.

216 Allah'ın sıfatlarından istidlal yoluyla ilk bilinmesi gereken kudrettir. Çünkü Allah'ın âlemin muhdisi olması onun vâsıtasız bir kudrete sahip olmasını gerektirir. Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 151. Eş'arîlere göre âlemin var kılınmasını gerektiren, varlığa en yakın sıfat kudrettir. Fiili sıfatların hepsi buna râcidir. Mâtürîdîler ise Allah-âlem arasında kudretten sonra ayrıca tekvîni koymaktadırlar. Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, s. 144.

217 Cüveynî, el-*Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 16-17; a.mlf., *el-İrşâd,* s. 79, 102, 211; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* I, 189; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* s. 239.

zât üzerine zâit bir sıfattır ve kendisinden fiil sâdır olan varlığın illetidir[218].

Kudret sıfatı ilk dönemden itibaren tüm müslümanlar tarafından ulûhiyyetin olmazsa olmaz şartlarından kabul edilmiş ve önündeki tüm sınırlar kaldırılmıştır. Eş'arî, "Müslümanlar Allah'ın hareket, sükûn, renkler, hayat, ölüm, sıhhat, hastalık ve diğer tüm arazlara kâdir olduğunda icmâ ettiler", demek suretiyle bu sıfatın kapsamına işaret etmektedir[219]. Bâkıllânî'ye göre Allah tüm fiillere, mutlak ve ezelî bir kudretle kâdirdir. Kudret sıfatı bütün mümkinâta taalluk eder. Yaratan, rızık veren, öldüren, dirilten Allah olduğu gibi hayır, şer, yok etme ya da var etme de Allah tarafındandır. Hiçbir şey O'nun kudret ve meşîeti dışında değildir[220]. Cüveynî bu noktada kulun kudretine yaratıcı vasfını veren Mu'tezile'yi eleştirmektedir. Yaratıcının fiilinde iktidâr sahibi olması gerektiğini belirten Cüveynî'ye göre kudret bizzat fiil değildir. Kudret, kudret sahibi varlığın irâde ettiği şeyi vücûda getirmesini sağlayan bir araçtır. Cüveynî böylece kudret-fiil arasındaki zorunluluğu reddetmiştir. Kudret vasfı sadece fiil icrasına mümkün bir ortam hazırlar[221]. Burada Cüveynî'nin kudreti fiil yapabilme iktidârı olarak yorumlayarak Mâtürîdîlere yaklaştığı söylenebilir.

Eş'arîler tarafından tüm varlıklara teşmil edilen kudret, yaratma işini de görmektedir. Tüm fiilî sıfatlar kudrete râci olup kudret sıfatının taallukuna göre isim alırlar. Örneğin kudret yaratmaya taalluk ettiğinde Allah hâlık, rızka taalluk ettiğinde ise râzık olur. Mâtürîdîlere göre ise kudret; Allah'ın bütün kâinata irâde ve ilmine uygun olarak tesirini sağlayan bir sıfattır. Kudretin yaratmaya bir etkisi yoktur. Kudret fâilin bir şeyi var veya yok edebilme gücü ve iktidarıdır. Bi'l-fiil icad ve yaratmaya tesirli

---

[218] Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 26; Bâkıllânî, *el-İnsâf,* s. 52. Cüveynî Allah'ın kudret sıfatına delil olarak varlıkların hudûsunu gösterir. Ona göre kudret sıfatının taalluk ettiği makdûrât hadis özelliğini kazanmak için bir ilkten (evvel) var olmalı ve cevâz vasfıyla nitelenmelidir. Kulların kudretinin taalluk ettiği şey ile Allah'ın kudreti dahilinde olan şey arasında fark yoktur. Her kudret dahilinde olan şey, kudreti olana bağlıdır. Allah kudreti olan şeyin yaratıcısı ve kaynağıdır. Cüveynî Mu'tezile'nin ilk temsilcilerinin fikirlerinin de bu istikâmette olduğunu, onların kula yaratan adını vermekten daima kaçındıklarını söyler. Kula fiillerinin var edicisi, kudretiyle onun yaratıcısı vasfını verenler ise sonraki Mu'tezilîlerdir. Cüveynî, *el-İrşâd,* s. 213; a.mlf., *Lümaü'l-edille,* s. 106. İmam Mâtürîdî ise Allah'ta kudretin varlığını O'nun irâdi fiil sahibi oluşuna bağlar. *Kitabu't-Tevhid,* s. 70-71. Nesefî'nin kudret sıfatını ispat ederken hareket noktası ulûhiyetin şartı olarak bu sıfatın gerekliliğidir. Allah bu sıfatla vasıflanmazsa zıddı lazım gelir. *Tebsıratü'l-edille,* I, 189. Kadı Abdülcebbâr'a göre Allah'ın vâsıtasız olarak bilinen tek sıfatı kudrettir. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 155.

[219] Eş'arî, *Makâlât,* s. 199.

[220] Bâkıllânî, *Kitâbü'l-beyân ani'l-fıraki beyne'l-kerâmâti ve'l-mu'cizât,* Beyrut 1958, *el-Beyân,* s. 10.

[221] Cüveynî, *el-Akîdetü'n-nizamiyye,* s. 17.

olan ise kudret değil tekvîn sıfatıdır[222]. Mâtürîdî'ye göre âlem mutlak irâde ve kudrete sahip olan Allah'ın fiilidir. Bu fiiller Allah'tan tabiî olarak sâdır olmaz. Çünkü bu tabiîlikte bir zorunluluk vardır. Âlemi yoktan var etmeye gücü yeten için fiilleri kendisinden zorunlu olarak sâdır oluyor demek muhâldir. Fiillerin zorunlu olarak Allah'tan sâdır olması O'nun bir başkasının hakimiyeti altında olduğunu ve fiil yapmaya zorlandığını gösterir. Bu durum bir zayıflık işareti olup Allah'ın değil mahlûkâtın bir özelliğidir. Mâtürîdî'ye göre irâdî fiile sahip olmayan bir varlığın kudretinden bahsetmek saçmadır. Eğer Allah bir şeyi inşa ettikten sonra onu yok ediyor, gece ve gündüz gibi bir şeyi yok ettikten sonra tekrar yaratıyorsa onun fiillerinin ihtiyârî olduğu ortaya çıkar. Çünkü fiillerini tabiatı icabı yapan kişi (fâilün bi't-tab') yaptığını yok edemediği gibi yok ettiğini iâde edemez. Âlemin hâdis olduğunu ispat eden Mâtürîdî bu tür bir fiilin ancak irâde ve ihtiyâr sahibi bir varlık tarafından yapılmış olabileceğini söyler. Bu durumda kudretten bahsetmek mümkündür. Çünkü ilâhî fiilin ihtiyârî oluşu kâinatın hazır bulunuşu ile ispatlanabildiğine göre, Yaratıcı olan Allah'ın yaratma kudretinin olduğu da kendiliğinden ispatlanmış olur[223].

Mu'tezile ise, insanın fiilleri üzerindeki sebepliliğine yer açma pahasına Allah'ın kudretini sınırlayan görüşlerinden dolayı eleştirilmiştir[224]. Mu'tezile'ye göre Allah kafire lutfederek onun iman etmesi üzerinde kâdir değildir. Bunun gibi Allah, muhal olan şey ile cismi aynı anda hem sâkin hem de hareketli kılmak üzerinde kudretle nitelenemez[225]. Eş'arî *Makâlât*'ında bu dönemde Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasında kudret sıfatı etrafında yapılan tartışmalara geniş yer vermektedir[226]. Bu noktada

---

222 Mâtürîdi, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 73-75; Nesefî, *Tebsıratu'l-edille*, I, 306; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, (th. Hans Peter Lins), Kahire 1963, s. 69 vd. Ehl-i sünnetin yaratma sıfatı hakkındaki görüşleri için bk. Yücedoğru, Tevfik, *İslâm İtikâdında Yaratılış*, Bursa 1994.

223 Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 70-71.

224 Bu dönemde Mu'tezile, Allah'ın kullarına cisimler ve bazı arazlar üzerinde kudret vermesi konusunda ihtilaf etmiştir. Sâlihî O'nun hayat, ilim, kudret, ölüm ve hayat gibi arazlar üzerine kudret verebileceğini söylerken, Bişr b. Mu'temir tat, koku, renk, ıslaklık ve kuruluk üzerine verebileceğini ancak hayat ve ölüm üzerine veremeyeceğini söylemiştir. Nazzâm'a göre ise Allah kullarına tüm arazlar üzerine kudret verebilir. Ancak ona göre hareket dışında araz yoktur. Ebu'l-Hüzeyl'e göre ise Allah keyfiyeti bilinen hareket, sükûn, ses ve elem gibi arazlar üzerine kudret verebilir, keyfiyeti bilinmeyen renk, koku, tat, hayat, ölüm, kudret ve acz üzerine ise veremez. Eş'arî, *Makâlât*, s. 566.

225 İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 192-193; Şehristânî, *el-Milel*, I, 54.

226 Eş'arî'nin bildirdiğine göre bu dönemde Mu'tezile Allah'ın zulüm ve günah üzerinde kudreti konusunda yedi fırkaya ayrılmıştır. *Makâlât*, s. 199-203. Nazzâm, Esvârî ve Câhız'a göre Allah zulm, kizb ve aslahı terk etmek üzerinde kudretle vasıflanmaz. *a.g.e*, s. 555. Bu görüş için ayrıca bk. Şehristânî, *el-Milel*, I, 58. Nazzâm için ayrıca bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 148. Bunun gibi Mu'tezile Allah'ın arazları yaratmaya olan kudreti üzerinde de tartışmıştır. Eş'arî'ye göre Muammer bu

Cüveynî Allah'ı kendisinde imkansızlık taşımayan her şey üzerinde kudret sahibi görerek Mu'tezile'ye yaklaştığı söylenebilir. Buna göre Allah ne araz ne de cevher olan bir şeyi yaratamaz[227]. Kendisinde böyle bir imkansızlık taşımayan her şey Allah'ın gücü dahilindedir. Meselâ Allah'ın havada ateşin ısısına eşit bir ısı yaratarak ateşin rengini yaratması, taşı sıvı hale gelinceye kadar eritmesi mümkündür[228]. Cüveynî burada ontolojik bir zorunluluğu değil, çelişiklerin bir arada bulunamayacağı gibi mantıkî ya da aklî bir zorunluluğu kabul etmemektedir[229].

Kadı Abdülcebbâr Allah'ın kudretinin tüm makdûrlara şâmil olduğu konusunda Ehl-i sünnetle aynı görüştedir. Buna göre ilâhî kudret, gücümüz dahilinde olsun ya da olmasın tüm fiillere taalluk eder[230]. Aslında bu görüş kulların fiillerini ilâhî kudretin taalluku dışında bırakan genel Mu'tezile inancıyla çelişmektedir. Onlara göre "Allah kesbî yada ihtiyarî olarak vasıflanabilecek kullara ait fiillerin hiçbiri üzerinde kâdir değildir"[231]. Mu'tezile'yi bu anlayışa götüren ilâhî fiillerden kötülüğü nefyederek insanın sorumluluğunu temellendirmektir. Ehl-i sünnete göre kulun fiili yaratma cihetiyle Allah'ın makdûrudur[232]. İlâhî fiili sınırlayan Mu'tezile bu düşüncesini daha da ileri götürmüş, Allah'ın kudretinin ancak yaptığı fiil için geçerli olduğunu söyleyerek ilâhî fiilde zorunluluğu kabul etmiştir. Onlara göre âlemde hayranlıkla izlediğimiz bu muhkem düzen ilâhî kudretin fiille birlikte olmasıyla izah edilebilir. Aksi halde bu nizamın her an değişmesi mümkün olurdu[233].

Kudret sıfatı üzerine yapılan bu yorumlar müslümanların tabiat anlayışı

---

konuda Allah'ı âciz bırakma pahasına O'nu sadece cevherler üzerinde muktedir görmüştür. Muammer'e göre Allah hayatı, ölümü, sağlık ve hastalığı yaratmamıştır. Bunlar eşyanın tabiatı gereği yaptığı fiillerdir. *Makâlât,* s. 199-203, 549; Bağdâdî, *el-Fark,* s. 92-93. Eş'arî Ehl-i sünnetin buna karşı olduğunu belirtir. Ehl-i sünnete göre Allah kulun m'ümin yada kâfir olacağı imanı ve kesblerini yaratma konusunda kudret sahibidir. Bunun gibi O'nun insanları günaha zorlaması da câizdir. *a.g.e,* 551-552. Tüm bu görüşler içinde Ebu'l-Hüzeyl ve Ebû Mûsâ el-Murdar, Allah'ın her şeye gücünün yettiğini ancak hikmeti gereği yapmadığını belirtmişlerdir. *a.g.e,* s. 555-556.

227 Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 141.

228 Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 154.

229 Dağ, Mehmet, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü,* (Doçentlik tezi) Ankara, 1976, s. 143.

230 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 151, 156; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye,* s. 113.

231 Eş'arî, *Makâlât,* s. 550-551; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 368-369.

232 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 357-360.

233 İbn Hazm, *el-Fasl,* II, 190.

üzerinde etkili olmuştur[234]. Özellikle Eş'arîler tarafından Allah'ın kudretine yapılan bu vurgunun canlı ya da cansız tüm tabiî fâillerin etkisini reddetme konusunda doruğa ulaştığı söylenebilir. Her iki ekole göre kudret sıfatı Allah'ın zâtı ile kâim ezelî bir sıfat olmasına karşın ilâhî kudretin mutlâkiyeti konusunda Eş'arîler Mâtürîdîlerden daha katı bir tutum içinde olmuşlardır. Allah'ın kudretini tüm varlıkların üzerinde mutlak bir güç olarak gören Eş'arîler'e göre âlem her an kudret-i külliyye sahibi ilâhî bir el tarafından gözetilip desteklenmektedir. Dolayısıyla Allah'ın mutlak kudretine aykırı olduğu gerekçesiyle Allah dışındaki tüm sebepler reddedilmiştir[235].

Bu düşünce en klasik yorumunu Eş'arî'nin *el-İbane*'sinde bulur. Burada tek ve her şeyin yaratıcısı olarak nitelenen Allah'ın sınırsız kudreti şöylece özetlenir: "Allah'ın bir şeyi yaratması için ona "Ol" demesi yeterlidir. Âlemde iyi ya da kötü olan her şey Allah'ın irâdesinin eseridir. Allah yaratmadıkça hiç kimse herhangi bir fiil işleyemez. İnsan Allah'tan bağımsız olmadığı gibi, O'nun bilgisinden de kaçamaz. Allah'tan başka yaratan yoktur. Yaratılmışların fiillerini de o yaratıp takdir etmiştir. Nitekim Kur'ân'da "Allah sizi ve yaptıklarınızı yarattı" âyeti[236] bunun delilidir. Yaratıklar ise kendileri hiçbir şey yaratamaz; ancak kendileri yaratılmışlardır"[237].

İlk dönemde tabiî sebepliliği inkar edenlerin kabul ettiği atomculuk Allah'ın kudret sıfatı üzerinde yapılan tartışmalarda gündeme gelmiş, Allah'ın kudretinin atomlar üzerindeki etkisi tartışılmıştır. Bu konuda Mu'tezile içinde ihtilaf olduğunu belirten Eş'arî Nazzâm'ın ise bunu reddettiğini söyler. Buna karşılık Ebu'l-Hüzeyl Allah'ın cismi parçalara ayırmasını ve onda toplanma cinsinden ne varsa iptal ederek onu atomlar haline getirmesini câiz görür[238]. Atomculuğu eleştiren İbn Hazm ise kudret sıfatına dayanarak bunu yapar ve Allah'ın kudreti önünde sınır görmeyenlerin atomların varlığını kabul ettiğini belirtir. Ona göre Allah'ın cismi bölünemeyen son parçaya kadar bölmeye kâdir olduğu şeklindeki önerme gerçekte Allah'ın kudretini sınırlamak anlamına gelir. Bölme fiili atomcuların bölünemez olarak kabul ettikleri cevhere

---

234 Örneğin Eş'arî, cismin parçalanarak bütünlüğünün dağılmasını ve bölünemeyecek parçacıklarına kadar ayrışmasının imkanını Allah'ın kudret sıfatı etrafında tartışmaktadır. *Mâkâlât*, s. 314-316.

235 Fahri, Macit, *Islamic Occasionalism*, s. 56.

236 es-Saffât 17/96.

237 Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-diyâne,* (th. Abbas Sabbâğ), Haydarabad, 1321, s. 9-10

238 Eş'arî, *Makâlât,* s. 568. Wolfson'a göre müslümanların atomculuğu kabul etmelerinin dini yönü onların kudret sıfatı hakkındaki mülahazalarına dayanır. *Kelâm Felsefeleri*, s. 359.

ulaştığında bile Allah'ın boyutlarda fazlalık yaratarak bu işlemi devam ettirmesi mümkündür[239].

Eş'arîler, kudretiyle dilediği gibi tasarrufta bulunan Allah'ın oluşturduğu bu âlem anlayışına Kur'ân'dan zemin bulmakta zorlanmamışlardır. Kur'ân'da mutlak kudret manasını içeren el-Kadîr ismi, kudret kökünden en çok kullanılan kelimedir ve "her şeye kudreti olan Allah" anlamına gelir ve 45 ayrı yerde geçer[240]. Ancak Kur'ân'da mevcut bu âyetler değerlendirildiğinde O'nun kudretini fiilin yapılabilmesinin bir sıhhat şartı olarak kabul etmek durumundayız. Aksi taktirde Allah'ın kâdir olduğu her şeyi mutlaka yapacağını kabul etmek âlemde mevcut ve sürekliliği olan bu düzenle bir çelişki meydana getirir. Kâinatta sebep-sonuç ilişkisine bağlı bir düzen vardır. Hiçbir sebebe mahkum olmayan Kâdir-i mutlak, fiilleri arasına sebep-sonuç ilişkisine dayalı bir nizam koymuş ve böylece eşyayı birbirine karşı alakasız bırakmayarak tüm bu olayların ardındaki kudretin kendisi olduğunu göstermek istemiştir. Bunun devamlılığını sağlayan yine mutlak ilim, mutlak irâde ve mutlak kudret sahibi olan Allah'ın zâtıdır[241]. Onun ilmine göre ve irâdesiyle vücûda getirdiği bu kanun yine onun kudretiyle ayakta durmaktadır. Bu sebeplilik, Allah'ın hikmeti gereği olduğu gibi kudretinin de bir göstergesidir. Aslında ilgili âyetler dikkate alındığında Allah'ın hiçbir sebebe bağlı olmadan fiilini bizzat yaratmaya kâdir olduğu ortaya çıkmaktadır. "Allah, bildiğinin aksini yapmaya kâdir değildir", ya da "Yaptığının dışında bir şey yapmaya kudreti yoktur" şeklinde ilâhî kudrete sınır koyan ifadeler O'na acz isnâd etmek anlamına geleceğinden doğru değildir. İlâhî kudret her türlü kusur ve noksandan münezzehtir. Bunun gibi Allah'ın dilediğini yaptığını söylemesi ezelde olmuş bitmiş bir fiil de değildir. Allah hâlihazırda dilediğini yapabilme kudretine sahip olduğu gibi O'nun kudreti iki zıdda aynı anda yönelebilir. Wolfson müslümanların sebeplilik düşüncesini reddetmelerini kudret sıfatını Allah'ın temel ve öznel niteliği olarak

---

239 İbn Hazm, *el-Fasl,* V, 92-96. Ali Sâmi en-Neşşâr'a göre cüz'ü lâ yetecezzâ düşüncesi ilâhî irâde fikrinin bir şubesidir. İlâhî irâde mûcid bir irâde olması hasebiyle Allah her şeye gücü yeten kâdir olarak cismi artık parçalanamayacak kadar küçük parçalara ayırmaya güç yetirebilir. *İslâmda Felsefi Düşüncenin Doğuşu,* II, 311.

240 M.Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-müfehres,* s. 682-683.

241 İbn Hazm, *el-Fasl,* II, 192.

görmeleriyle açıklar[242].

Filozofların sudûr nazariyesinde ilâhî sıfatları nasıl yorumladığına daha önce değinmiştik. Onlar Allah'ın ilim, irâde ve kudret sıfatlarını kabul etmekle birlikte Allah'ın kendi zâtını bilmesini, her şeyi bilmesi ve varlığın meydana gelmesi için yeter sebep saymaktadırlar. Bu durumda ilim, irâde ve kudret sıfatları arasında bir fark görülmez. Fârâbî ve İbn Sînâ Allah'ın kudret sıfatının varlığını kabul etmekle birlikte farklı bir şekilde yorumlamışlardır. Onlara göre Allah, kudret sahibi ise de, kudreti mutlak değildir, sınırlıdır. Onu sınırlayan ise mutlak yokluktur. Allah mümteni' olanı yaratamaz ancak mümkün olanı yaratır. Mümkün varlık ile Tanrı'nın kudreti arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Allah'ın gücü her türlü mümkünü kapsar. Tanrının kudreti mümkünün sınırını değil, mümkün Tanrı'nın sınırını çizer ve Tanrı'nın kudreti mümküne tabi olur. Fârâbî ve İbn Sînâ tabii ilimlerin etkisinde kalarak eski fiziğin kabul ettiği "yoktan hiçbir şey yapılamaz, yoktan yapıldı demek yapılmadı demektir" ilkesini olduğu gibi benimsediklerinden, kainatın kendisinden meydana geldiği bir nesne bulmak zorunda kalmış ve buna "imkân" adını vermişlerdir. Böylece varlığa gelen her nesne bu imkândan varolacağına göre Tanrı'nın kudreti de ancak o mümküne göre ve o kadar varolacaktır[243].

D. TEKVÎN-MÜKEVVEN İLİŞKİSİ

Arapça'da yaratmak anlamında gelen "halk" sözcüğü lügatte; ölçüp biçmek, kesip dikmek, bir nesneyi bir nesneye ölçüp biçerek yeni bir nesne meydana getirmek, planlı ve amaçlı bir şekilde yaratmak, anlamlarına gelir[244]. İlâhî bir sıfat olarak ise halk; Allah'ın her şeyi takdirine uygun olarak yaratması demektir[245]. Allah'ın yaratma sıfatına işaret eden diğer bir kelime de tekvîndir. Kelâmda halk ve tekvîn arasında herhangi bir fark gözetilmemiştir. Ancak ilâhî sıfatlar içinde Allah'ın yaratma vasfı daha çok tekvîn kavramı etrafında tartışılmıştır.

---

242 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 397-398. Wolfson bu duruma örnek olarak İslâm'ın gerçek tanrısı ile İslâm öncesi sahte tanrıların karşılaştırıldığı âyetleri gösterir. Yunus 10/35; Rum 30/39; Fâtır 35/38.

243 İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhîyyat*, I, 181-182; Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 126.

244 İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "h-l-k" md. X, 85; Mütercim Asım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, III, 835.

245 Yurdagür, Metin, *Âyet ve Hadislerde Allah'ın İsimleri*, s. 91.

Kur'ân'da yaratma anlamına gelen halk ve tekvîn kelimeleri fiil ve masdar sîgâlarıyla bir çok yerde Allah'a nisbet edilmiştir. Bu kavramın yüklendiği konuların başında kâinâtın yaratılışı, her şeyin icat edilmesi ve tabiat düzeninin kurulup korunması gelmektedir[246]. Kur'ân baştan sona Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu vurgulamaktadır[247]. Âyetlerde geçen ve çeşitli fiilleri anlatan yaratma genellikle "ana madde olmadan yoktan yaratma" veya "yokluktan varlık alanına çıkarma" şeklinde anlaşılmaktadır. Yaratma bazen de Âdem'in topraktan yaratılması gibi, mevcut bir maddeden yapılmaktadır[248]. Bunun gibi âyetlerde geçen ve mübalağa ifade eden "hallâk" kelimesinin manasından[249] hareketle bütün tabiat ve içindekilerin sürekli olarak yaratılmak şekliyle Allah ile münâsebet halinde olduğunu söyleyebiliriz.

Allah-âlem ilişkisinde en temel sıfatlardan biri olan yaratma, kelâm ve İslâm felsefesi alanlarında tartışılmıştır. Yoktan yaratma fikri Sünnî kelâmın üzerine oturduğu en temel ilkelerden biridir. Kelâmcılarda bu sıfatın ön plana çıkması inkârcı düşünce sistemleriyle karşılaşmaları sonucu olmuştur. Âlemin ezeliliğine inanan Dehriyye ve Seneviyye karşısında kelâmcılar yoktan yaratma fikrini savunmuşlar, heyûla adı verilen ezelî ilkeyi savunan filozoflar karşısında tevhid fikriyle çelişen bu düşünceyi reddetmişlerdir[250].

Fiilî sıfatlar kategorisinde üzerinde en çok durulan sıfatlardan olan yaratma aynı zamanda varlıkların nasıl ortaya çıktığı sorusunun da cevabıdır. Yaratma denildiğinde genel olarak yoktan yaratma (el-vücûd mine'l-adem) anlaşılır[251]. Aslında

---

246 M.Fuad Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "h-l-k" md. s. 306-311.

247 el-En'âm, 6/1, 102; el-A'râf, 7/54; er-Ra'd 13/16; ez-Zümer 39/6.

248 en-Nisa 4/10; en-Nahl 16/4; en-Nur 24/45.

249 Bk. er-Rahmân 55/29; en-Nahl 16/8. Topaloğlu, Bekir, "Hâlık", *DİA*, XV, 303-304; Yurdagür, Metin, *Âyet ve Hadislerle Allah'ın İsimleri*, s. 91-93. Kur'an'da yaratma anlamına gelen diğer kelimeler için bk. Ulutürk, Veli, *Kur'an'da Yaratma Kavramı*, İstanbul 1995, s. 13-49.

250 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 53-56; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 59. İsferâyînî'nin bildirdiğine göre İslâm öncesinde ashâb-ı heyûlâ olarak isimlenen bu filozoflar âlemin ana maddesinin kıdemine inanırlar. Bu dönemde Sâbiîler de aynı fikri savunmaktadır. *et-Tebsîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-firkati'n-nâciyeti ani'l-firaki'l-hâlikîn,* Beyrut 1983/1403, s. 149-150.

251 Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 71. Kelâmcıların yoktan yaratma tezlerine karşı çıkan İbn Rüşd Kur'an'da yoktan yaratma olduğu kadar bir "şey"den yaratma anlamı içeren âyetlerin de var olduğunu söyler. İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, (trc. Bekir Karlığa) İstanbul, 1992, s. 87-88; a.mlf., *el-Keşf*, s. 107. Yaratmanın mânası konusunda Kur'anın görüşünün açık olmadığını söyleyen Wolfson'a göre Kur'an'da önceden mevcut bir şeyden yaratmayı ifade ediyor görünen âyetler de vardır. O delil olarak şu âyeti gösterir: "Sonra o kendini semanın yaratılmasına verdi ve o duman idi." (41/10) *Kelâm Felsefeleri*, s. 273-274. Alousi, Kur'an'da halk kelimesinin genelde iki anlamda

bu tez ilâhî dinlerde ortak kabul gören bir görüştür[252]. Sünnî anlayışta yoktan yaratılan âlem, sürekli olarak yaratılmaya devam eder. Bu sürekliliğin niteliği ise çeşitli tartışmalara konu olmuştur. Âlemdeki nesnelerin son bulması (fenâ) ise onların varlığının yokluğa döndüğü anlamına gelir ki Allah'ın onları tekrar yaratması bu yokluktandır.

Yaratma sıfatı konusunda Ehl-i sünnet içinde fikir ayrılığı vardır. Eş'arîler fiilî sıfatları kudret sıfatının bir taalluku olarak gördüklerinden Allah ve mahlûkat arasına yaratma sıfatını koymazlar. Onlara göre yaratma, kudret sıfatının varlığa taalluku olup, hâdis fiil kategorisindedir[253]. Mâtürîdîlere göre ise fiilî sıfatların kendisine ircâ edildiği "tekvîn" Allah'ın zâtı ile kâim ezelî bir sıfattır. Her ne kadar mükevven hâdis ise de onun delalet ettiği sıfat ezelîdir. Çünkü fiil, mef'ûl olan mükevvene değil fâil olan Allah'a nisbet edilmekte, Kur'ân'da Allah'ın hâlık olduğuna dair ifadeler bulunmaktadır. Bu durum bu fiilleri bünyesinde toplayan kudret dışında bir sıfata yani "tekvîn"e ihtiyaç duyar[254].

Temelde yaratıcı düşünceyi savunan Mu'tezîle'nin "ma'dûm" (yok)un gerçek varlığını kabul etmeleri onları Sünnî kelâmcılardan farklı bir noktaya ulaştırmıştır. Bununla onlar âlemin önceden mevcut bir maddeden yaratılmış olduğunu ifade etmek istemişlerdir. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre âlem yoktan yaratılmamıştır. Çünkü yok olarak nitelediğimiz adem bir "şey"dir. Bunun gibi âlemdeki şeylerin yokolması (fenâ) onların varlığının yokluğa döndüğü anlamına gelmez. Tersine onların (şeyler) varlığının başka bir şeye dönüştüğü anlamına gelir ve Allah'ın onları tekrar yaratması bu şeyden olmaktadır[255]. Sünnî kelâmcılar ise, ma'dûm'un varlığına dair ileri sürülebilecek bütün

---

kullanıldığını söyler. Birincisi; insanın çamurdan yaratılmasında olduğu gibi bir şeyi şekillendirmek, ikincisi ise; genel anlamda yer ve göğün yaratılışı. *The Problem of Creation*, s. 13-14.

252 Ortaçağ'ın ünlü Yahûdi filozofu İbn Meymûn, Musa'nın şeriatına inananların da yoktan yaratma fikrinde olduklarını belirtir. Allah tek başına varken ne felek ne de feleğin içinde ondan başka hiçbir varlık yoktur. Sonra bütün varlık onun irâde ve meşîeti ile yoktan yaratılmıştır. Bk. *Delâletü'l-hâirîn*, II, 309. Çağdaş araştırmacılardan Oliver Leaman, Yahûdilik ve Hıristiyanlığın da İslâm gibi yoktan yaratma taraftarı olduklarını vurgular ve İslâm felsefecilerinin farklı bir model peşinde olmalarını körü körüne Aristo'yu takip etmelerine bağlar. *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, (trc.Turan Koç), İstanbul 2000, s. 57.

253 Şehristânî, *el-Milel*, I, 113.

254 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 306-308.

255 Mu'tezilenin adem anlayışı hakkında bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 135-146; Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 172; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye*, s. 136; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 70-71;

alternatifleri reddederek ezelî madde fikrine giden tüm seçenekleri ortadan kaldırmışlardır. Onlara göre ma'dûm bir "şey" değildir[256]. Âlemin salt yokluktan yaratıldığını kabul etmemek sebep ve sonuç zincirinin sonsuza kadar devam etmesi demek olan teselsülü gerektirir. Teselsül bâtıl olduğuna göre âlem herhangi bir vasıfla nitelenmeyen yokluktan yaratılmıştır. Bu nedenle ma'dûmun bazı sıfatlarla vasıflanmasını mümkün gören Mu'tezile Sünnî kelâmcılar tarafından felsefecilerle aynı görüşü paylaşmakla suçlanmıştır[257]. Allah'ın fiilinin aslında bir tür "yokluktan varlığa çıkarmak" olduğunu söyleyen Mâtûrîdî'ye göre Allah eşyayı sahip olduğu tüm özelliklerle yoktan yaratmıştır[258]. Âlemin yaratılması bir "şey"den (lâ min şey') değildir[259]. Mâtürîdî'ye göre âlemin kıdemini doğurarak tevhid ilkesiyle çelişen Mu'tezile'ye ait bu düşünce ezelî maddeye (tıynet) inanan Dehriyye'ninkinden daha kötüdür[260].

Tekvîn-mükevven ilişkisi kapsamında kelâmcılar tarafından Allah'ın yaratmasının illeti konusu da gündeme getirilmiştir. Aslında tüm kelâmcılar Allah'ın fiillerinin hikmetli olduğunu, bir anlam ve amacı bulunduğunu kabul etmiştir. Ancak burada asıl tartışılan konu Allah'ın fiilinde bir illet kabul etmenin O'na zorunluluk yükleyip yüklemeyeceğidir. Mu'tezile kelâmcılarının çoğunluğu Allah'ın yaratmasında bir illetin varlığını kabul etmekle birlikte bu illetin ne olduğu konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır[261]. Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'a (ö.235/849) göre bu illet mahlûkâtın menfaati gereği olan irâde ve sözle gerçekleşen yaratmadır. Nazzâm bu illeti fayda, Muammer ise herhangi bir gayesi olmayan illetler zinciri ile izah etmiştir. Abbâd b. Süleymân es-Samyerî Allah'ın yaratmasının illetsiz gerçekleştiğini söylemiştir[262]. Kadı Abdülcebbâr ise illetin fiili yapmaya sevkeden gerekçe anlamına geldiğini, bazı kelâmcıların kelimeyi bağlayıcı ve zorunlu sebep anlamında bir terim haline getirmeleri sebebiyle buna karşı olumsuz bir tavır takınılmaması gerektiğini belirtir. Ona göre

---

a.mlf., *el-Fark,* s. 131; İbn Hazm, *el-Fasl,* V, 42-46; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri,* s. 274-277, 415; Alousi, *The Problem of Creation,* s. 133-134; Yavuz, Yusuf Şevki, "Adem", *DİA,* I, 356-357.

256 İbn Fûrek, *Mücerred,* s. 252; Bâkıllânî, *et-Temhîd,* s. 39.

257 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* s. 33.

258 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 70-71.

259 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 71.

260 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 135-146. Nesefî de Mu'tezile'nin adem düşüncesinin heyûlâ ile aynı şey olduğunu söyler. *Tebsıratü'l-edille,* I, 74-77.

261 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 343-344.

262 Eş'arî, *Makâlât,* s. 252-253.

hikmet yönünü kastederek varlığın Allah tarafından bir illetten dolayı yaratıldığını ifade etmekte bir mahzur yoktur. Zira bu şekilde "Allah mahlûkâtı illetsiz yarattı", gibi anlamsızlık ve hikmetsizliği çağrıştıran bir yaklaşımdan kaçınılmış olur. Ancak bu noktada Allah'ın yaratmasının onun dışında bir sebebe bağlanması câiz değildir[263]. Burada Mu'tezile kelâmcıları illeti "zorunluluk" anlamı yerine "fiile sevkeden gerekçe ve amaç" olarak ele almışlar ve bu şekliyle Allah'ın fiillerine illet nisbet etmeyi câiz görmüşlerdir. Ayrıca onlar böylece Allah'ın kudret sıfatını öne çıkararak Allah'ın fiillerini her türlü hikmet ve illetten yoksun bıraktığını söyledikleri Ehl-i sünnet ve Cebriyye'yi eleştirmişlerdir[264].

Ehl-i sünnet kelâmcıları ise zâtıyla hâlık olan Allah'ı herhangi bir varlığa muhtaç olma konumuna düşmekten korumak amacıyla ilâhî fiillerin herhangi bir illete dayandırılmasını reddederler. Onun fiillerinde "gerektirici bir sebep" ya da "hikmet" gözetmek doğru değildir. O, Fâil-i muhtâr olarak eşyada dilediği gibi tasarrufta bulunur. Herhangi bir kimseye karşı görev ya da sorumluluğu da yoktur. Bunun aksi tüm düşünceler Allah'ın kudret ve irâdesini sınırlamak anlamına gelir[265]. Bununla birlikte Allah sefîh olmama anlamında fiillerinde hakîmdir ve naslarda bununla vasıflanmıştır. Allah'ın fiillerindeki bu hikmet, mahlûkâtın düzenini sağlamaya yöneliktir ve yarattığı şeylerde kendini "yerli yerinde olma" (ihkâm) şeklinde gösterir. Burada kelâmcılar illeti hikmet olarak yorumlamışlardır. Ezelde hikmet vasfı olan Allah'ın fiilinin illeti hikmetli olmasıdır. Allah kendi fiillerinin faydasız ve boşuna olmadığını belirtmiştir[266].

---

263 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XI, 91-93. Mu'tezile'de hikmet düşüncesi hakkında. bk., Özervarlı, Said, "Hikmet", *DİA,* XVII, s. 512. De Boer'in belirttiğine göre Mu'tezile'ye göre tabiat bütün âlem gibi Allah'ın işi ve onun hikmetinin bir sonucudur. Mu'tezile Allah'ın mutlak kudretini fiillerde sınırlandırdığı gibi, hikmeti gereği tabiatta da sınırlandırmıştır. De Boer, T.J., *İslâm'da Felsefe Tarihi,* s. 36.

264 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* s. 400-401.

265 İbn Fûrek, *Mücerred,* s. 129; Bâkıllânî, *et-Temhîd,* s. 51-53; a.mlf., *el-İnsâf,* s. 52-55; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* s. 397-398.

266 el-Enbiyâ, 21/16, 23. Bu âyette geçen "la'b" ifadesi Mâtürîdî tarafından hikmetin zıddı olan boş ve faydasız iş olarak yorumlanmıştır. *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 151-152. Şâtıbî, Eş'arîlerin Allah'ın fiilleri gibi hükümlerinin de belli bir sebebe dayanması gerekmediğini söylediklerini, buna karşı Mu'tezile'nin ise şeriatın, kulların maslahatı için konulduğunu, dolayısıyla Allah'ın hükümlerinin kulların maslahatlarına riâyet ilkesine bağlı olduğuna inandıklarını kaydeder. Müteahhir usulcülerin çoğunun Mu'tezile'nin bu tercihini benimsediklerini belirten Şâtıbî, kıyasta hükümler illetlere dayandığı gibi Kur'an'da da hükümlerin belli illetler üzerine bina edildiğini belirtir ve buna örnekler verir. *el-Muvâfakât,* Riyad 1997, II, 6-7.

Mâtürîdî'ye göre bu hikmet ne ihtiyaç anlamına gelir ne de sefeh olarak nitelenebilir[267]. Bu, Allah'ın yaratmasında bir maslahat gözeten Mu'tezile'nin durumuna benzemektedir[268]. Mâtürîdî, Mu'tezile'nin Allah'ın fiillerinde aslah olanı yapmayı vâcip görmesiyle kastettiğinin bu olduğunu belirtir. Ona göre aslah demek Allah'a bir zorunluluk isnâd etmekten çok, her şeyi yerli yerine koymaktır. Bu, Allah'ın adaletinin gereğidir ve O'nun fiili bunun dışına çıkamaz[269]. Eş'arî'ye göre ise Allah'ın fiillerinde aslah kabul etmek onun kudretini sınırlamaktır. Allah'ın fiillerinin tamamı hikmetli, doğru ve güzel olmakla birlikte bu ancak yapan kişi için maslahat anlamı taşır[270].

İbn Hazm da illeti "zorunluluk" anlamıyla almış ve Allah'ın âlemi illetsiz yarattığını söylemiştir. Ona göre illet ma'lûlünden ayrılmayacağı için bu durum illetin ezelî olmasını doğurur. Allah üzerinde mûcip kılan bir illet düşünmek onu muztar ve matbû' bir konuma, illetin hükmü altına sokar. Bu ise ulûhiyyetin dışına çıkmak demektir[271]. İbn Hazm Dâvûdi Zâhirî'nin de Allah'ın bir illet nedeniyle fiil yapmadığına inandığını belirtir. Bu ancak Allah ve Rasûlü herhangi bir konuda bir hükmün sebebini belirttiğinde söz konusu olabilir. Bu durumda biz hakkında nas olan konularda Allah'ın eşyada bazı sebepler kıldığını biliriz[272].

Eş'arîlere göre Allah-âlem ilişkisinde yaratma sıfatı süreklilik göstermektedir. Âlemdeki mevcut düzen, Fâil-i muhtâr'ın eşyayı sürekli olarak yaratmasının insan zihninde âdet haline gelmiş şeklidir. Bu tarz bir yaratma Eş'arîler tarafından insan fiillerine de uygulanmıştır. Buna göre yazma fiili birbirinden ayrı olan parçaların sürekli olarak yaratılmasından ibarettir. Allah, insanda yazma irâde ve kudretini yaratarak el ile

---

267 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 151-152. Mâtürîdî kelâmında hikmet kavramı ilâhî fiilin önemli bir vasfıdır ve çeşitli vesilelerle bu kavrama değinilir. Bk. *a.e.*, s. 156, 168, 215-220.

268 Eş'arî, *Makâlât,* s. 224; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* IV, 313; a.e. IX, 48; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 108, 171, 223; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye,* s. 113, 148; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* s. 398; Kâsım b. Muhammed b. Ali, *Kitâbü'l-esâs fî akâidi'l-ekyâs,* Beyrut 1980, s. 60.

269 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 152.

270 İbn Fûrek, *Mücerred,* s. 127. İbn Teymiyye hikmet konusunda mezheplerin görüşlerini üç grupta toplar. Birinci grupta bulunan Eş'arîler Allah'ın fiillerinin sırf ilâhî irâdeye bağlı olduğunu ve onlarda bir hikmet ve gaye gözetilmediğini savunmaktadır. İkinci grupta, âlemdeki varoluşu sağlayan ilâhî ilmin âlemin oluşunu sağlayan gayelerin de illeti olduğunu, bu nedenle ma'lul olan âlemin ve ondaki gaiyyetin kadîm olması gerektiğini söyleyen İslâm filozofları bulunur. Üçüncü grupta ise Allah'ın fiillerinde hikmet ve gayeyi zorunlu gören Mu'tezile bulunmaktadır. İbn Teymiyye, *Ekvamu mâ kîle fi'l-meşie ve'l-hikme ve'l-kaza ve'l-kader ve't-ta'lîl ve butlâni'l-cebr ve't-ta'til.* (*Mecmûu'r-Resâil* içinde) th. Muhammed Reşid Rıza, V, 114-170. tsz., V, 114-127.

271 İbn Hazm, *İlmü'l-Kelâm*, s. 22; a.mlf., *el-Usûl ve'l-furû,* s. 174.

272 İbn Hazm, *el-İtkân,* II, 11-10.

kalemin bizim tarafımızdan sağlanan hareketine ve kağıt üzerinde okunan çizgilere sebep olmaktadır. Fakat bu olayların hiçbiri diğerinin illeti ya da gerçek anlamda sebebi değildir. Allah, tüm bu fiillerin yapısını oluşturan atomları sürekli olarak yaratıp yok ederek âdetine bağlı bir düzen oluşturmuştur[273]. Yapısı gereği süreksiz olan âlem Allah'ın sürekli yaratmasının eseridir yoksa tabiatta değişmez ve yerleşik kurallar yoktur. Allah dilerse bu işleyişi kesintiye uğratabilir veya tersine çevirebilir. Nitekim Peygamberlerine verdiği mucizeler bunun bir göstergesidir[274]. Bu yaratma fikri tabiatta eşyanın bizzat kendisinden kaynaklanan tabiî bir tesir fikrine karşıdır. Ateşte yanma özelliği yoktur, ateş cisme değdiğinde cisimde yanmayı yaratan ve bunu sürekli kılarak insanda bir düzen fikrinin oluşmasını sağlayan Allah'tır.

Bu dönemde Mu'tezile'den Nazzâm'ın da sürekli yaratmayı savunduğu söylenmektedir. Onun yaratma teorisiyle ilgili birbirine zıt iki ifadeden ilkinde Nazzâm sürekli yaratılışa inanarak tabiî sebepliliği inkâr eder görünmektedir[275]. Diğerinde ise o, insanın dışında meydana gelen şeyin, bu şeyin sahip olduğu istitâatı (tabiat) gereği Allah'ın fiili olduğunu belirtmektedir[276]. Burada o Allah'ın zaman içinde varlıkları bir defada yaratarak sonra bunların sebep ve sonuç zinciri içinde tek tek varlıklar olarak ortaya çıkardığı şeklinde ifade edilen kümûn teorisi vurgulanmaktadır. Nitekim bu iki rivâyeti değerlendiren Wolfson, Eş'arî'den gelen ikinci rivâyetin Nazzâm hakkında daha doğru olduğuna karar verir. Ona göre Nazzâm Muammer'de olduğu gibi cisimlerde değişen tüm hâdiselerin sebebi olan tabiatın varlığını savunmaktadır[277]. Nazzâm'ın bir defada yaratmaya inanan görüşü daha doğru gözükmektedir[278]. Aslında bir açıdan Nazzâm'ın birbirine zıt gibi görünen bu iki görüşünü telif etmek de mümkündür. Allah âlemi bir defada yaratmış bununla birlikte bu fiilin sürekliliğini sağlamıştır. Nesneler Allah'ın eşyaya ilk yaratma anında yerleştirdiği bu tabiata göre zamanı gelince ortaya çıkar. Nazzâm'ın savunduğu sürekli yaratma fikri Sünnî İslâm'ın ortaya koyduğu sürekli yaratma fikrinden oldukça farklıdır. Nazzâm'a göre Allah'ın

---

273 İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, I, 205-206; Dağ, Mehmet, "İmâme'l-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy: II s. 37.

274 Bâkıllânî buna uygun olarak mûcizeyi "beşer nezdinde alışılagelen âdetin Allah tarafından bozulması" olarak izah eder. Bk., *El-beyân*, s. 20-21.

275 Eş'arî, *Makâlât*, s. 404; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 54.

276 Eş'arî, *Makâlât*, s. 404; Şehristânî, *el-Milel*, I, 56.

277 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 432.

278 Alousi, *The Problem of Creation*, s. 287.

yaratması O'nun eşyanın tabiatlarını sürekli olarak yaratarak ondaki sürekliliği sağlamasıdır. Oysaki Sünnî kelâmcılar başından bu yana eşyada mevcut tabiat fikrine karşıdırlar. Onların anlayışında sürekli yaratma ilâhî irâde tarafından arazlara sürekli olarak müdahale edilmesidir. Birinde tabiatların yaratılması diğerinde ise arazların yaratılması fikri vardır.

İbn Hazm da sürekli yaratma fikrini desteklemektedir. Ona göre bir şeyi yaratmayı yaratılan nesne ile birleştirdiğimizde Allah'ın yaratmasının yaratılan mevcut varolduğu sürece sürekli olarak kâim olması gerekmektedir. İbn Hazm bu görüşüne Kur'ân'dan deliller de getirmektedir. Allah'ın yaratması varlıklar üzerinde varlık var olmaya devam ettiği müddetçe sonsuza kadar kâimdir[279].

İslâm filozofları ise yaratmayı bir sebep-müsebbep ilişkisi içinde ele almaktadırlar. Bu ilişki içinde Tanrı illet, yaratılan ma'lül ve aradaki yaratma ise illiyet olarak nitelenmektedir. Kindî (ö. 252/866) kendi döneminde âlemin ezeliliğini savunan materyalistlere karşı onun Allah'ın hür ve mutlak irâdesinin bir sonucu olarak yoktan yaratıldığını bir çok eserinde ispatlamaya çalışır. Sonsuzluk fikri bir çok çelişkiye yol açacağından ona göre âlem ezelî ve sonsuz olamaz[280]. Çeşitli ifadelerinden yola çıkarak Kindî'nin sudûrcu olduğu söylense de[281] o, âlemin yoktan yaratıldığını her vesileyle ifade etmektedir. Ona göre, ezelî varlık dışındaki ikinci varlıklar olan sebepli varlıkların var olması başka bir varlığa bağlıdır. Allah bu sebepli varlıkları kendi irâdesi ile yoktan var etmiştir. Ancak filozof, yaratmanın ilâhî bilgi ve irâdeyle olduğunu söylerken yaratılış sürecinde ve her çeşit oluşumda aracı etkenlerin yani sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi belirleyen tabiat kanunlarının varlığını savunur ve bunları mecâzî etken olarak niteler. Bu durumda Kindî'nin sebepliliği zorunlu bir sebeplilik olmayıp tamamen Allah'ın irâdesi ile gerçekleşmektedir. Bu sisteme göre Allah önce İlk Akıl'ı yaratmış ve ona verdiği etkinlik sebebiyle de diğer varlıkların meydana gelmesini sağlamıştır. Bu silsile içindeki varlıklar yaratılmaları itibarıyla etkilenen ancak kendisinden sonraki

---

279 İbn Hazm, *el-Fasl,* V, 54-55.

280 Kindî, *Felsefî Risâleler,* s. 13-15.

281 De Boer Kindî'nin her şeyi sebep ve netice bağı ile birbirine bağlamak suretiyle determinizmi kabul ettiğini ve böylece gelecekte olabilecek şeylerin önceden bilinebileceğini iddia ettiğini söylemektedir. *İslâm Felsefesi Tarihi,* (trc. Yaşar Kutluay), s. 71; Erdoğan, İsmail, "Kindî'ye Göre Varlığın Sebepliliği Meselesi", *FÜİFD,* sayı: V, s. 633-638.

varlıkların sebebi olmaları itibarıyla da etki eden bir konumdadırlar[282].

Ehl-i sünnet kelâmcılarına benzer bir yoktan yaratma fikri İhvân-ı Safâ'da vardır. Onlara göre İlk Sebep ve Yaratan olarak nitelenen Tanrı'nın, kendine has fiili yaratmadır. Burada kastedilen "herhangi bir şey olmaksızın yoktan yaratma" ya da "yokluktan varlık alanına" çıkarmadır. Ancak İhvân-ı Safâ yaratmanın aslının Allah'ın kerem ve cömertliği, O'nun feyezânı olduğunu söyleyerek yaratmayı feyiz ve sudûr ile açıklamışlardır[283]. İhvân-ı Safâ'ya göre yaratma sudûr yoluyla olur. Onlara göre yaratılmışlar maddî ve mânevî varlıklar olmak üzere ikiye ayrılır. İlk kısım olan maddî varlıklar zaman ve mekânda bir "şey"den yaratılırlar. Kur'ân'da geçen "O gökleri ve yeri altı günde yarattı" âyeti de buna işaret eder. Mânevî varlıklar ise yoktan yaratılmış olup bu yaratma ne zaman ne mekân ne de herhangi bir maddeden olmuştur[284].

Sudûr şeklinde de olsa Fârâbî, âlemin yoktan yaratıldığını ve sonuçta yine yok olacağını kabul eder. Ona göre âlemin zaman bakımından başlangıcının bulunması imkansızdır. Fakat bu konuda Yüce Yaratıcının zaman olmaksızın bir anda feleği yarattığını ve bunun sonucunda zamanın meydana geldiğini söylemek daha doğrudur[285].

Filozoflar içinde "illet"i en geniş şekilde işleyen ve bu konuya eserlerinin hem tabiat hem de ilâhîyat bölümlerinde yer veren İbn Sînâ'ya göre,[286] el-Evvel'in varlığı zorunludur. Bu nedenle varlıklar ondan zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi şeklinde meydana gelir. Varlıkların zorunlu varlıktan meydana gelmesi sudûr yoluyladır. Bu durumda illet ma'lûlünü meydana getirmekte ihmal gösteremez. İllet varsa mutlaka ma'lûlü de vardır. Ona göre bu Tanrı'nın her bakımdan üstün, yetkin, bilgin ve kudret sahibi olmasıyla ilgilidir. Nitelikleri ezelî olan Allah'ın yaratma fiili de ezelîdir ve bu durumda kainât da ezelî olmaktadır[287]. Kelâmcılarda olduğu gibi sürekli yaratmaya inanan filozoflar bunu âlemin özünde mümkün olması ile açıklamışlardır. Mümkün

---

282 Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 75-76, 97; Kaya, Mahmut, "Kindî", *DİA*, XII, 155.
283 İhvân-ı Safâ, *Resâil*, Beyrut, 1995, IV, 177-178.
284 İhvân-ı Safâ, *Resâil*, V, 71-77.
285 Fârâbî, *el-Cem',beyne ra'yeyi'l-hakîmeyn* (*es-Semeretü'l-mardiyye* içinde, s. 1-39, nşr. Friedrich Dieterici), Leiden 1890. s. 26; Kaya Mahmut, "Fârâbî", *DİA*, XII, 155; Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 50-60.
286 Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 94.
287 Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 143.

varlık varolmasında Allah'a muhtaç olduğu gibi devamlılığında da Allah'a muhtaçtır[288]. Bununla birlikte filozoflar Allah-âlem ilişkisinde halk yerine ibdâ kelimesini tercih etmekte ve buna ikinci bir anlam olarak "mümkünü yok olmaktan korumak ve devamlı olarak varlık vermek" anlamını yüklemektedirler[289].

III. DEĞERLENDİRME

İlk dönemde kelâmcıları tabiata yönelten nedenlerinden biri, bu alanda ulûhiyete yöneltilen saldırılara karşı akîdeyi savunma isteğidir. Kelâmcılar için Allah-âlem ilişkisinde ilâhî sıfatların önemi büyüktür. Kelâmcıların ilâhî sıfatları yorumlayış tarzı, âlemin yapısı ve işleyişinde ortaya atılan bir teoriye kaynaklık etmiştir. Atom teorisi ilim ve kudret sıfatı etrafında yapılan tartışmalar sırasında ortaya çıkmış, âdet, kümûn, bekâ-fenâ teorileri yaratma sıfatı etrafında ele alınmıştır. İnsan fiillerinin sebebi konusunda yapılan tartışmalarda da irâde ve kudret sıfatları üzerinde yapılan tartışmaların etkisi vardır.

Kelâmcılar, Allah-âlem ilişkisinde taalluku olan sıfatlar olarak nitelenen ilim, irâde, kudret ve tekvîn sıfatlarının altını çizmişlerdir. Onlara göre eşya ilim, irade, kudret ve tekvîn sıfatlarının bir araya gelmesi sonucu oluşur. Bu aşamada ilim sıfatı varlıklar üzerindeki bilinmezlik özelliğini kaldırıp alanı aydınlatırken irâde, ilâhî kudretin alternatiflerden birine yönelmesini sağlar. Kudret sıfatı seçilen yönde fiilin meydana gelmesi için potansiyel yeterliliği temin ederken tekvîn, eşyanın varoluş sürecindeki son aşamayı oluşturur. Bu aşamada kelâmcılar açısından en büyük problem, yaratma sürecinde ezelî varlığın hâdis varlık ile ilişkisini açıklamada yaşanmıştır. Taalluk kavramı bu konuda kelâmcıları oldukça rahatlatmıştır. Çünkü onlara göre ezelî varlığın taallukunun hâdis olması câizdir.

Kelâmcılar, Allah'ın ilim sıfatı ile onun taalluk alanını oluşturan ma'lûm arasındaki ilişkiyi sebeplilik esasına göre kurmaktadırlar. Buna göre âlemde mevcut düzen Allâh'ın âlim oluşunun bir sonucudur. Kelâmcılara düzenli ve muhkem bir fiilin

---

288 Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Âlem Anlayışı*, s. 123-124, 149-150.

289 Tûsî "ibdâ" yı öncesinde adem olmaksızın bir şeyden başka bir şeyin meydana gelmesi olarak tanımlar. Ona göre İbn Sînâ sun' ve ibdâ'yı aynı anlamda kullanmaktadır. Tekvîn ve ihdâs her ne kadar bir yönüyle ibdâ'ya karşılık gelseler de ibdâ' İllet-i Ûlâ'ya daha yakındır. Tusî, *Şerhu'l- İşârât*, III, 95-96.

olduğu yerde âlim bir zâtın varlığını kabul etmek gerekir. Bu düşünce daha sonraları gaye ve nizam adı verilen bir delilin oluşmasını sağlamıştır. Ancak ilim sıfatı felsefî disiplinlerde olduğu gibi ma'lûmunu zorunlu olarak meydana getirmez. Pasif bir sıfat olan ilim varlığın yaratılmaya hazırlık aşamasını oluşturur. Çünkü Allah'ın yaratması bilgisine paralel olmaktadır.

Kelâmcılar açısından irâde sıfatı eşyanın varlığa gelişinde ikinci aşamayı oluşturur. Onlar inkârcı tabiat anlayışları karşısında yaratıcının irâde sıfatının altını çizmeye özen göstermişlerdir. Bu aşamada tabiatın zorunlu fiili karşısında özgür irâdesiyle fiilde bulunan ve bu konuda hiçbir gerekçe ya da sebep tarafından kayıt altına alınmayan Fâil-i muhtâr kavramını geliştirmişlerdir. Sünnî kelâmcılar, irâde sıfatı konusunda bir sınır belirlemezken Mu'tezile, ilâhî irâdenin kötülüğe taallukunu reddetmiş ve insan fiilleri üzerindeki etkisini sınırlamıştır. Bununla birlikte kelâmcılar irâde-murâd arasındaki zorunlu ilişkiyi reddetmişlerdir. Ehl-i sünnete göre ezelî olan ilâhî irâde ile onun murâdı arasındaki ilişki bir tür taaalluktan ibarettir. Mu'tezile ise irâde-murâd ilişkisinde illiyet ilişkisini buna bağlı olarak bir tür determinizmi kabul etmiştir.

Kelâmcılar açısından kudret sıfatı, ilâhî varlığın irâde ettiği şeyi vücûda getirmesini sağlamaktadır. Eş'arîler tarafından tüm varlıklara teşmil edilen kudret yaratma işini de görmektedir. Mâtürîdîlere göre ise kudret; Allah'ın bütün kâinata irâde ve ilmine uygun olarak tesirini sağlayan bir sıfat olup yaratmaya bir etkisi yoktur. Kudret, fâilin bir şeyi var veya yok edebilme gücü ve iktidarıdır. Bi'l-fiil icat ve yaratmaya tesirli olan ise kudret değil tekvîn sıfatıdır. Kudret sıfatı etrafında yapılan tartışmalar müslümanların tabiat anlayışını doğrudan etkilemiştir. Özellikle Eş'arîler tarafından ilâhî kudretin etki alanının tüm eşyayı içine alacak şekilde genişletilmesi âlemde ikinci dereceden tüm sebeplerin etkisini ortadan kaldırmıştır. Mu'tezile ise insan fiilleri ve tabiî sebeplilik konusunda Allah'ın kudret ve irâdesini sınırlayan tavırlarından dolayı eleştirilmiştir.

Kelâmda ilâhî sıfatlar kategorisinde en çok tartışılan sıfat yaratmadır. Yaratma denildiğinde genel olarak eşyanın yoktan var edilmesi anlaşılır. Ancak ma'dûm anlayışından dolayı Mu'tezile heyûla taraftarlarına benzetilmiştir. Kelâmda İslâm öncesi

inançlar karşısında yaratmanın vurgulanması oldukça rastlanılan bir durumdur. Bununla birlikte kelâmcılar, dönemin inkârcı tabiat anlayışı karşısında Allah'ın yaratma sıfatını ön plana çıkarmışlar Allah'ın âlem üzerinde sürekli etkisinin varlığını vurgulamışlardır. Özellikle Eş'arî kelâmcıların âlem anlayışında "sürekli yaratma" fikrinin önemi büyüktür. Mu'tezile içinde kümûn teorisinde olduğu gibi yaratmayı farklı şekillerde izah edenler olmuştur. İslâm filozofları ise yaratmayı bir sebep-müsebbep ilişkisi olarak almışlardır.

İKİNCİ BÖLÜM

ÂLEMİN YAPISINDA VE İŞLEYİŞİNDE SEBEPLİLİK

I. ÂLEMİN YAPISINDA SEBEPLİLİK

A. ATOM TEORİSİ

1. Teorinin Ortaya Çıkışı

İslâm'da atom teorisi, "tabiatın kendi kendine iş yapma gücünü reddederek, bütün varlık ve fiillerin gerçek sebebi olarak Allah'ı gören" kelâmcıların sebeplilik görüşünü açıklamak üzere geliştirilmiştir. Teori, cevher ve arazlardan oluşan âlemin yaratılmışlığından hareketle eşyadaki değişim ve sürekliliğin ardındaki sebebi izaha çalışır.

İlk dönemden itibaren kendi bünyelerindeki ulûhiyet karşıtı akımlara[290] tercüme faaliyetleri sonucu yeni fikirlerin de eklenmesiyle büyük bir inkârcılıkla karşı karşıya gelen müslümanlar, bunlara karşı Allah'ın varlığını ispatlama zorunluluğu duydular. Maddenin ezeliliğine bu akımlar karşısında Allah'ın kıdem ve yaratma sıfatlarını vurgulayan kelâmcılar âlemin sonlu ve hâdis olması gerektiğinden hareketle cevher ve araz kavramları üzerinde bir âlem tasavvuru oluşturdular. Müslümanlar arasında ilk olarak VIII. yy'ın ilk yarısında görülen cisim, cevher, araz, hareket gibi felsefî kavramlar Grek kaynaklarına kadar götürülebilmektedir[291]. Dînî düşünceyi savunan kelâmcılar tarafından yeniden yorumlanan bu kavramlar, kendi özünde varlığını sürdüremeyen ve sürekli olarak Allah'ın irâdesine bağlı âlemin temel unsurları haline getirildi. Bu anlayışta varlıklar arasında tabiî etkileşim anlamına gelebilecek her tür yatay sebeplilik, determinist bir bağ ya da tabiî bir kanun fikri Allah dışında sebepler kabul etmek anlamına geleceğinden reddedilmiştir. Bu yönüyle teori kendi döneminde

---

290 III/VIII yy. da kelâmcıların tabiat anlayışında etkili olan akımlar Seneviyye ve Dehriyye'dir. Bk. Dhanani, Alnoor, *Physcal Theory of Kalam*, s. 4-5; Alousi, *The Problem of Creation*, s. 167-174.

291 Wolfson, *Kelâm Felsefesi*, s. 357; Alousi, *The Problem of Creation*, s. 178; Dhanani, Alnoor, *Physcal Theory of Kalam*, s. 4.

çeşitli gruplar tarafından savunulan ve eşyada değişimi tab'/tabiat denilen sabit özelliklerle açıklayan teoriye bir reddiye mâhiyetindedir.

Atom teorisi kemal sıfatlarla muttasıf olan yaratıcının üstün özelliklerini ispatlamaya da yardımcı olmuştur. Kelâmcılar için ilâhî kudret, ilim ve irâdeye sahip mutlak varlığın yaratılmışlar üzerindeki gücünü göstermek için, varlıkların sonlu ve sınırlı olduğunu kanıtlamak gerekir. Allah'ın kudretini bütün varlıkların üzerinde gören kelâmcılara göre cevher ve arazlardan oluşan âlem her an bu kudret tarafından yaratılmaktadır. Eşya bütünüyle ilâhî kudret ile varlığını sürdürmekte, bu kudret dilediğinde onu sona erdirmektedir. Eş'arî, ilâhî kudrete bağlı sebeplilik anlayışını şöylece özetler: "Allah'ın bir şeyi yaratması için ona "Ol" demesi yeterlidir. Âlemde iyi ya da kötü her şey Allah'ın irâdesinin eseridir. Allah yaratmadıkça hiç kimse herhangi bir fiilde bulunamaz. İnsan Allah'tan bağımsız olamadığı gibi, O'nun bilgisinden de kaçamaz. Allah'tan başka yaratan yoktur. Yaratılmışların fiillerini de o yaratıp takdir etmiştir. Nitekim Kur'ân'da "Allah sizi ve yaptıklarınızı yarattı" âyeti[292] bunun delilidir. Yaratıkların kendileri hiçbir şey yaratamazlar; kendileri yaratılmıştır"[293]. Bu cümleler Eş'arî kanadın ilâhî sebepliliğe dayanan âlem anlayışını ortaya koymaktadır. Böylece kainattaki tüm varlıkları doğrudan Allah'ın irâdesine bağlayan bu düşünce, Allah'ı tabiî bir fâil ya da ezelî bir sebep olma konumundan, özgür irâdesiyle dilediğini yapan bir Fâil-i muhtâr konumuna yükseltmiş, bunun karşısında tabiî varlıklar arasındaki her tür sebepliliği ortadan kaldırmıştır.

Cevher-araz teorisiyle kelâmcılar Yaratan ve yaratılan arasındaki ontolojik farklılığı da vurgulamaktadırlar. Böylece bunlardan birine ait mutlak sıfatlar vurgulanırken diğerinin sürekli yaratılmak suretiyle bu varlığa olan bağımlı yapısı ve gelip geçici (fânî) niteliği kabul edilmiş olmaktadır[294]. Her türlü değişimin doğrudan

---

292 es-Saffât, 37/96.

293 Eş'arî, *el-İbâne,* s. 9-10. Wolfson'a göre kelâmcılar ilâhî kudret hakkındaki Kur'ân öğretilerinden yola çıkarak insanların ve diğer tüm varlıkların fiillerinde Allah'ın aracı sebepler kullanmasına karşı çıkmışlardır. Bunun sonucu olarak Allah âlemde olup biten her şeyin doğrudan sebebi olarak düşünülmüştür ki bu, Wolfson'a göre sebepliliğin inkârı demektir. *Kelâm Felsefeleri*, s. 359.

294 Seyyid Hüseyin Nasr'a göre atomculuk köklerini ilâhî ilkenin mutlak aşkınlığı ve en aşağı canlıdan en yüksek akla kadar bütün varlıkların bu ilke önünde "hiçliğini" beyan eden İslâm'ın kendine has karakterinde bulur. Sonlu ile sonsuz arasında süreksizliği ifade eden bu düşünce Arapça'nın ve Arap zihninin rûhî ve psikolojik yapısına bağlıdır. Bu zihne göre nesnelerin ve fiillerin somut süreksizlik yönü bütün nesneler arasında varolan ilişkilerin denenmesiyle kurulan herhangi bir soyut sebep-

sebebi olarak ilâhî fiili gösteren anlayış Aristocu sebeplilik[295] anlayışına karşı çıkmıştır[296]. Özellikle Eş'arîler tarafından eşyanın fiilini en küçük parça düzeyinde dahi reddetmek tenzihin temel unsurlarından biri olarak görülmüştür[297].

Bu yapısıyla atom teorisi kelâmcılar tarafından Allah-âlem ilişkisinde ortaya çıkan bir çok problemin çözümünde kullanılmıştır. İslâm'da yaratma problemini ele aldığı eserinde Hüsâm Alousi bu konulara değinmektedir. Ona göre kelâmcıları atomculuğu benimsemeye götüren ilk neden; madde, heyûlâ, form gibi âlemin sonsuzluğu fikrine götürebilecek filozoflara ait karanlık fikirlerden kurtulmak, ikinci neden ise, Allah'ın kudreti karşısında âlemin sonluluğunu ispatlamaktır. Alousi'ye göre Ebu'l-Hüzeyl, atom fikrinde âlemin sonlu yapısını ve geçiciliğini ifade etmeye müsait bir ortam bulmuştur. Alousi'ye göre diğer bir neden; kelâmcılar açısından sonsuzun katedilmesinin imkansızlığını ispatlamaktır. Kelâmcılara göre, zamanın bir başlangıcı olmasaydı şu ana ulaşmamız saçma olurdu. Bu konuda son neden ise, Bağdâdî'nin de işaret ettiği gibi, görülen eşyanın kökeninin sonsuz madde olduğu iddiasına karşı koymaktır. Buradan hareketle kelâmcılar atom düşüncesini eşyada görülen çokluğu açıklamak için de kullanmışlardır[298].

Müslümanlar arasında atom karşılığında kullanılan cüz/cevher kelimesi ilk olarak Allah'ın ilim ve kudret sıfatı etrafında yapılan tartışmalar sırasında ortaya çıkmıştır[299]. Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığını ifade eden âyetlerden yola çıkan

---

sonuç birlikteliğine üstün gelir. *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, (trc. Nabi Avcı-Kasım Turhan, Ahmet Ünal), İstanbul 1991, s. 302-303.

295 Aristo'nun sebeplilik anlayışı için bk. Aristo, *Fizik*, (trc. Saffet Babür), Ankara 1998, 194b23-195a2, 198a24, II, 8, I,275-277; a.mlf., *Metafizik*, (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 1996, 1043a7-10; 1043a2-4, 1032a32-b1, 1034a24; Ross, David, *Aristoteles Hayatı ve Eserleri*, (trc.Ahmet Arslan), Ankara 1993, s. 93-96; 96-100; Ross, W. "Aristo'da Tabiat Felsefesi", *AÜİFD*, (trc. Süleyman Hayri Bolay), XIX, 155-174, Ankara 1973.

296 Aristo'nun dört neden fikri üzerine bina ettiği sebeplilik anlayışı karşısında Eş'arî kelâmcılar tabiatın tesir gücünü yoketmişlerdir. Her şeyin sebebi doğrudan Allah'tır. Aristocu ezeli madde(heyûlâ) karşısında kelâmcılar atomların yaratılmışlığını ısrarla vurgulamışlardır. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 224-225; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 62 vd.; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 55, 57; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 141.

297 Wolfson'a göre, târihî açıdan sebepliliğin inkârı ile atomculuk müslümanların zihninde birleşmiştir. O bunun nedeni olarak IX. yy'da müslümanlardan atomculuğa inananların nedenselliği inkâr etmelerini, buna karşılık maddenin sonsuzca bölünebilirliğine inananların nedenselliği kabul etmelerini gösterir. *Kelâm Felsefeleri*, s. 359.

298 Alousi, *The Problem of Creation*, s. 273-277.

299 Mu'tezile, yaratıcının cisimlerin atomlara bölünmesi üzerinde kudret sahibi olması konusunda ihtilaf etmiştir. Eş'arî, *Makâlât*, s. 568. Allah'ın kullarına cisimler üzerinde kudret vermesi konusu da bu

Mu'tezile kelâmcısı Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235-849) "her şey" olarak nitelediği kâinatın ilimle kuşatılabilir ve sonlu olması gerektiğinden hareketle teorinin en basit şeklini ortaya koymuştur[300]. Ebu'l-Hüzeyl'e göre sonradan yaratılan (muhdes) varlıkların kısımları vardır. Kısımları olan şeylerin ise bütünü ve toplamı olmalıdır. Bu durumda âlemdeki nesnelerin her birinin parçalardan oluştuğunu kabul etmek gerekir[301]. Tümdengelim metodunu kullanarak cüz'ü lâ yetecezzâ (parçalanmayan parça) fikrine ulaşan Ebu'l-Hüzeyl, Allah'ın sonsuz ilmi karşısında atomların belirli sayıda düşünülmesini varılması zorunlu bir sonuç olarak görmüştür[302]. Ona göre maddenin bölünemeyen en küçük parçası olan atomlar birbirleriyle birleşerek cisimleri oluştururlar. Kendi kendilerine hareket ve sükûn kabiliyeti bulunmayan cevherlerde bu özellikleri yaratan ise Allah'tır. Cevherler arasındaki ilişkiler kendiliğinden gerçekleşmediği gibi zorunlu da değildir. Kevn (oluş) ve fesâd (bozuluş) cevherlerin birleşmesi ve ayrılması ile meydana gelir. Atomlar sonlu, sınırlı ve hâdis olduklarından

---

dönemde tartışılmıştır. *Makâlât*, s. 377, 563. İbn Hazm atomların varlığına inananların Allah'ın cismi, son parçasına kadar ayırmaya kudreti olduğuna inandıklarını söyleyerek bu dönemdeki atom tartışmalarının niteliğine işaret eder. *el-Fasl*, V, 94. Eşârî ve Bağdâdî'ye göre ise atomları inkâr etmek bizi cismin parçalarının Allah'ın ilminde sınırlı olmadığı sonucuna götürür. Eş'arî, *Risâle fi'stihsâni'l-havz*, Beyrut, 1952, s. 92; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 316. Wolfson'a göre de atomculuğun ilk ortaya çıkışı dînî mülahazalarda, özellikle sıfat tartışmalarında aranmalıdır. *Kelâm Felsefeleri*, s. 360.

300 Teoriye dair en geniş mâlûmatı veren Eş'arî, ilk olarak kim tarafından ortaya atıldığı sorusuna cevap vermez. İbn Hazm'a göre ise bu fikri ilk ortaya atan kişi Ebu'l-Hüzeyl'dir. *el-Fasl*, V, 102. İbn Rüşd de aynı görüştedir. *el-Keşf*, s. 22. Ahmed Emîn, tabîiyyât ve ilâhîyât konusunda Ebu'l-Hüzeyl'in Yunan Felsefesi'nden bir çok yeni konuyu kelâma soktuğunu, altı boyutlu cisim ile cevher-i ferd düşüncesinin de bunlardan olduğunu söyler. *Duha'l-İslâm*, Beyrut 1954, III, 104. Ali Sami en-Neşşâr, Ebu'l-Hüzeyl'in atom düşüncesini benimsemesinin nedenlerini açıklar. *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II, 310. Şemsettin Günaltay ise, cevher ve araz konusunu ilk ortaya atan kişilerin Ca'd b. Dirhem ile Cehm b. Safvân olduğunu ancak sonra gelen Ebu'l-Hüzeyl'in bunu genişleterek bir nazariye haline getirdiğini söyler. "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", *DİFM*, III, s. 68, İstanbul 1925. Bu konuda çağdaş araştırmacılardan İrfan Abdülhamid ve Munâ Ahmed de aynı ismi işaret etmektedir. Bk. *Dirâsât fi'l-fırak ve'l-akâidi'l-İslâmiyye*, s. 155; *et-Tasavvuru'z-zerrî fi'l-Fikri'l-Felsefiyyi'l-İslâmî*, Beyrut, 1994, s. 15.

301 Ebu'l-Hüzeyl'in tartıştığı husus yaratılmış şeyler hakkında "tümü", "bilgi ve kudret yönünden erişilen son sınırı" gibi kavramların kullanılabilir olmasıdır. Bu durum kadîm ve hâdis varlıklar arasındaki farklılıktan kaynaklanır. Kadîm varlık sınırı, nihâyeti, bir kısmı ya da tümü olmayan bir varlık olduğu için muhdes varlık hakkında bunun aksine son sınırdan, kısım ve bütünden bahsedilebilir. *el-İntisâr*, s. 16-17; Pines, *Mezhebüz'z-zerre inde'l-müslimîn*, (trc. Muhammed Hâdî Ebû Rîde), Kahire 1946, s. 5, 15.

302 Alousi Ebu'l-Hüzeyl'in atom fikrinde âlemin sonlu yapısını ve geçiciliğini ifade etmeye müsait bir ortam bulduğunu söyler. *The Problem of Creation*, s. 273-277. Pines'e göre Mu'tezile'nin ilk önderleri cevher-i ferd nazariyesini aklın zorunlu gördüğü konular arasında saymaktadırlar. *Mezhebü'z-zerre*, s. 5.

âlem de sonlu, sınırlı ve hâdistir[303].

Metafiziğe dayalı bir tabiat felsefesinin ilk işaretlerini veren Ebu'l-Hüzeyl fikirlerini oluştururken tercüme faaliyetleri sonucu oluşan felsefî kültürden faydalanmıştır[304]. Bu dönemde Dehriyye ve Seneviyye'den bazı kişilerin âlemin kıdemini atom fikri üzerine bina ettikleri de bilinmektedir[305]. Ebu'l-Hüzeyl bu gruplarla olan mücadelesinde hasımlarına ait tabirleri kendi düşüncesi istikametinde yorumlamıştır. Ancak kimi zaman bu durum yanlış anlaşılmış, Ebu'l-Hüzeyl Dehriyye'nin fikirlerini savunmakla itham edilmiştir[306]. Ayrıca İbnü'n-Nedîm'in (ö.385/995) bildirdiğine göre bu dönemde Benû Mûsâ'dan Muhammed (ö. 259/872)'in kaleme aldığı *Risâle fi'l-cüz'* ve *Risâle fî Evveliyyeti'l-âlem* ile Nazzâm'a (ö.231-845) ait, *Kitâbü'l-cüz* ve Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö.215/830) tarafından kaleme alınan *Kitâbü'l-cüz' ellezî lâ yetecezzâ* adlı eserlerin bulunması müslümanların atom hakkında fikir sahibi olduklarını göstermektedir[307].

İslâm'da atom düşüncesinin başlangıcı olarak Basra Mu'tezile'sinin önde gelenlerinden Dırâr b. Amr (ö. 200/815) ile Hüseyin en-Neccâr'ı (ö. 220/835) gösterenler de vardır[308]. Bu görüşü savunanlar *Makâlât*'ta bu iki isme atfedilen "arazların iki anlık süresi olmadığı" sözünden hareket etmektedirler[309]. Araz kavramını ilk kullanan Dırâr olmakla birlikte onun cevher-araz ayrımına karşı çıktığı ve sırf arazlardan oluşan bir âlem tasarladığı bilinmektedir[310]. Bunun yanında teorinin kaynağı olarak Basra Mu'tezilesi'nden Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö. 321-933) işaret edenler de

---

303 Ebû Rîde, *Mezhebü'z-zerre* (Mukaddime), s. 2.

304 McDonald, *The Development of Muslım Theology*, London, 1985, s. 140.

305 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 186; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 24-48; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 44-77. İlk dönemde hareket ve arazları reddederek Stoacı atomcu bir görüşü savunan Numân es-Senevî'nin Ebu'l-Hüzeyl ile görüştüğü bilinmektedir. Dhanani, Alnoor, *Physcal Theory of Kalam*, s. 182-183. Ayrıca bu dönemde Deysâniye atomcu fikirlere sahiptir. Bk. Öz, Mustafa, "Deysâniye", *DİA*, IX, 270-272.

306 İsferâyînî, *et-Tebsîr*, s. 43; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 73.

307 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut, 1978, s. 331.

308 Watt Montgomery, *Free Will and Predestination in Early Islam*, s. 105. Alousi'ye göre atom fikrinin başlangıcı III. yy'a kadar gitmekte olup ilk ortaya atan kişi Dırâr b. Amr'dır. Ona göre Eş'arî'den gelen rivâyet de bunu desteklemektedir. *The Problem of Creation*, s. 288.

309 Eş'arî, *Makâlât*, s. 359-360. Pines'e göre Eş'arî'den gelen bu rivâyet erken dönemde arazların bâkî olamayacağı fikrinin müslümanlarda olduğunu göstermesi açısından önemlidir. *Mezhebü'z-zerre*, s. 27.

310 Macid Fahri, *İslâmic Occaıonalism*, s. 33; Dhanani, Alnoor, *The Physcal Theory of Kalam*, s. 5.

vardır[311]. Sonuçta, ilk olarak kimin elinde başladığı düşünülürse düşünülsün bu, teorinin Mu'tezilî bir kaynağa ait olduğu gerçeğini değiştirmez. Nitekim Zühdî Cârullah Basra ve Bağdat ekolleri arasında cüz'ülayetecezzâ ile cevher-araz esasına dayanan fenâ-bekâ gibi meseleleri o döneme ait en önemli tartışma konuları arasında sayar hatta bu konuda birbirini tekfir edenlerin dahi bulunduğunu belirtir[312]. Ehl-i sünnet kelâmcılarından araz terimini ilk kullanan kişi ise İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/854) dir[313].

Mu'tezile kelâmcıları tarafından ortaya atılan bu teori Hişâm b. Hakem, (ö.179/795) İbn Keysân, Ebu Bekir el-Esam, (ö. 200/815) Nazzâm, Câhız (ö. 255/869), ve İbn Hazm dışında tüm Mu'tezile, Sünnî ve Şiî kelâmcılarca benimsenmiş, âlem izahlarının önemli bir unsuru haline gelmiştir.

2. Genel Özellikleri

a. Âlemin Cevher ve Arazlardan Oluşması

Teoriye göre âlem; cevher ve arazlardan oluşur[314]. Cevher[315] arazları taşıyan cüzler; araz ise varlığı cevher ile kâim olan sıfatlardır[316]. Bu dönemde cevherin çeşitli kullanımlarına yer veren[317] Eş'arî, insanların bu konuda başlıca dört gruba ayrıldıklarını

---

311 De Boer, T.J., "Athomic Theory, *ERE*, II, 202-203.

312 Zühdî Cârullah, *el-Mu'tezile,* Ürdün 1990, s. 203-204.

313 Eş'arî'nin bildirdiğine göre İbn Küllâb cisimlerde kâim olan sıfatları araz, eşya ya da sıfat olarak isimlendirmektedir. *Makâlât*, s. 370.

314 Bâkıllânî, *et-Temhîd,* s. 42-43; a.mlf., *el-İnsâf,* s. 27; Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 95; Cüveynî, *el-İrşâd,* s. 39; a.mlf., *eş-Şâmil,* s. 142; a.mlf., *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye,* s. 16; a.mlf., *Lümaü'l-edille*, s. 77; Pezdevî, *Usûlüd'dîn*, s. 11; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 34; a.mlf., *el-Fark*, s. 197; İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, I, 220. Mâtürîdî cevher yerine ayn terimini kullanır. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 40. Nesefî, Mâtürîdî'nin Eş'arîlere ait âlem taksimini reddetmesini, bunda bir çeşit tedâhül bulmasına bağlar. Cisimlerin cevherlerden oluştuğuna inanan Maturîdi cismi ayrı bir kategori olarak değerlendirmemiştir. *Tebsıratü'l-edille*, I, 53.

315 Cevher için sözlükler, "kendisinden faydalı bir şey çıkarılan her taş", "bir şeyin aslı ve özü" anlamını verirler. Kelimenin Farsça gevher kelimesinden Arapçalaşmış olduğu kanaati yaygındır. Bk. Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, "chr" md., III, 115; Mütercim Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, "chr" md. II, 233. Bununla birlikte cevherin Arapça "açığa çıkmak" anlamına gelen "chr" kökünden geldiği iddia edenler de bulunmaktadır. Bk. İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "chr" md., IV, 152-153; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît,* "chr" md., s. 472.

316 Cevher anlayışında Eş'arîler ve Mâtürîdîler arasında bazı farklar vardır. Cevher yerine daha çok a'yân tabirini kullanan Mâtürîdî a'yânların hudûsunu ispatlamaya çalıştığı bölümde cisim, cevher ve a'yân tabirlerini birbirlerinin yerine kullanır. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25, 140. Mâtürîdîler, Eş'arîler tarafından cevherin ayrılmaz bir vasfı olarak kabul edilen tehayyüzü cevherden ayrı olarak düşünürler. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 44.

317 Eş'arî, el-cüz'üllezî lâ yetecezzâ', el-cüz'ü'l-vâhid, cevher-i vâhid, el-cevher el-vâhid ellezî lâ yenkasim, cüz' ve cevher terimlerinin bu dönemde atom anlamında kullanıldığını söyler. *Makâlât*, s.

söyler. Bu gruplardan ilki olan Hıristiyanlar cevheri "kendi zatıyla kâim olan" şeklinde tanımlamışlar, Allah dahil kendisiyle kâim olan her şeyi cevher olarak nitelemekte bir mahsur görmemişlerdir[318]. Eş'ârî tarafından filozoflardan bazısına nispet edilen görüşe göre cevher, "kendisiyle kâim olup zıtları kabullenebilme özelliğine sahip" olan varlıktır. Ebu Ali el-Cübbâî cevheri, "arazları yüklenen", Sâlihî ise "arazları içeren" şeklinde tanımlamıştır[319].

Cevhere ait bu ilk tanımların Aristo (M.Ö. 384-322) etkisiyle gerçekleştiği söylenmektedir[320]. Bilindiği üzere Aristo sisteminde cevher hem bir mantık kategorisi hem de metafizik bir kavram olarak yer alır. En ayırdedici vasfı "bir mevzûda bulunmaması" olan cevher, bu niteliğiyle bir varlığı tanımlamak için başvurulabilecek mantığın on kategorisinin ilkini ve diğer dokuzunun dayandığı temeli teşkil eder. Diğer kategoriler arazdır ve cevher olmadan kendi başına varlıkları mümkün değildir. Cevherin tanımındaki en önemli vasıflardan diğeri ise cevherin birbirine zıt arazları kabul etmesine rağmen değişmeden bir ve aynı olarak kalabilmesidir[321]. Çok anlamlı bir kelime olan cevhere ait bu tanımlar kelâmcılar tarafından çoğunlukla farklı ifade ve üsluplarla tekrar edilmiştir. Aradaki terminolojik benzerliklere rağmen kelâmcılar hareket noktası ve sonuçları açısından oldukça farklı bir cevher anlayışı ortaya koymuşlardır[322].

Eş'arî sonrasında kelâmcıların atom anlayışında bazı farklılıklar olmuş, ilk dönemde konuşulmadığı halde, atomun "yer kaplayan" (mütehayyiz) ve "hacmi olan"

59, 293, 304. Kelâmcılar tarafından bölünmeyi kabul etmeyen son cüz ise cevher-i ferd olarak isimlendirilmiştir. Onlara göre mütehayyiz, hacmi olan ve arazları kabul eden cevher yanında cevher-i ferd parçalanamayan en küçük parça anlamına gelmektedir. Munâ Ahmed, *et-Tasavvuru'z-zerri* s. 26-27.

318 Kelâmcılar'a göre kendisiyle kâim olan anlamında Allah'ı cevher olarak nitelemekte bir mahsur olmasa da cevherin "arazları kabul eden" vasfı düşünüldüğünde O'na cevher demek mümkün değildir. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 571-572; a.mlf., *el-İrşâd*, s. 64-68; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 93-95. Nesefî, İbn Kerrâm dışında ehl-i kıble'den kimsenin Allah'ı cevher olarak nitelemediğini söyler. *Tebsıratü'l-edille*, I, 112.

319 Eş'arî, *Makâlât*, s. 293.

320 Macid Fahri, *Islamic Occasionalism*, s. 34.

321 Bk. Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 208-212; Bolay, Süleyman Hayri, *Gazzâlî ve Aristo Metafiziğinin Mukayesesi*, Ankara 1976, s. 34-40.

322 Kelâm atomculuğunun Aristo atomculuğundan farkı hakkında bk. Şemsettin Günaltay, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", *DFİFM*, III, 92.

(mâ lehû misâhatün)" özelliği vurgulanmıştır[323]. Sonraki dönem kelâmcıların cevher tanımında da bu Aristocu cevher anlayışının etkisi görülür[324].

Kelâmcılar cevheri tanımlarken tabiat kavramı hakkındaki olumsuz fikirlerinin etkisinde kalarak ona herhangi bir sabit nitelik atfetmekten uzak durmuşlardır. Herhangi bir özel mâhiyete sahip olmama kelâm atomculuğunu Leibniz monadolojisinden de ayıran en önemli özelliktir. Atomların basitliği ve parçalanmazlığı konusunda birbirine benzeyen bu iki düşünce, monadların özel mâhiyetlerinin olması ve kendi iç güçlerinden başka bir yerden yardım almamaları; cevherlerin ise özel bir mâhiyet sahibi olmayıp yaratılışın her aşamasında ilâhî irâdeye tabi olmaları nedeniyle birbirinden ayrılırlar[325].

Kelâmcılar cevherin varlığını ispatlamak için aklî delillere de başvurmuşlardır. Onlara göre en küçük parça olan atomu kabullenmek aynı zamanda mantıkî bir zorunluluktur. Artması ya da sayılması düşünülemeyen sonsuz varlık karşısında maddî eşyanın bir sınırı olmalıdır[326]. Bunun gibi gözlem bize bazı cisimlerin diğerlerinden daha büyük olduğunu göstermektedir. Şâyet cisim sonsuza kadar bölünecek olsaydı, karınca gibi bir cismin parçalarının sayısının fil gibi büyük bir cismin parçalarının sayısına eşit olması gerekirdi. Bunun sonucunda karınca ve filin, dağ ve hardalın miktar bakımından eşit olması gerekirdi ki bu gözlemlerimize uymamaktadır. O halde cisimlerin gerçekte olduğu gibi birbirlerinden büyük olabilmeleri için sınırlı sayıda

---

323 Eş'arî'nin *Makâlât*'ında belirttiği görüşler atomun "tehayyüz" vasfına yer vermezken sonraki dönemde kelâmcılar cevherin bu vasfı üzerinde ittifak etmişlerdir. Nîsâbûrî'nin bildirdiğine göre X. asırdan itibaren Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından temsil edilen Basra ekolü atomun hacminin (misâha) olduğunu ve yer kapladığını (tehayyüz) iddia ederken Kâ'bî tarafından temsil edilen Bağdat ekolü atomların hacimsiz olduğunu ve yer kaplamadığını savunmuştur. *el-Mesâil fi'l-hilâf,* s. 38, 41-42. Cüveynî döneminde tehayyüz cevhere ait öz niteliklerden kabul edilir. *eş-Şâmil,* s. 142, 156-159. İbn Meymûn zamanında ise atomların tehayyüz vasfının inkârı kelâmda hakim bir görüş halini almıştır. *Delâletü'l-hâirîn*, I, 201. Tehayyüz vasfı kelâmcıları filozofların anladığı manada mücerred cevher fikrinden de uzaklaştırmıştır. Munâ Ahmed, *et-Tasavvuru'z-zerri,* s. 26-27. İlk dönem atomculuğu ile son dönem atomculuğunun mukayesesi için bk. Dhanânî, Alnoor, *Physcal Theory of Kalam,* s. 193-194.

324 Bk. Bâkıllânî, *et-Temhîd,* s. 37; Cüveynî, *el-İrşâd,* s. 39; a.mlf., *eş-Şâmil,* s.142.

325 Mcdonald, "Allah" md., *İA*, I, 370; Neşşâr, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu,* II, 317. McDonald'a göre âlemin mâhiyeti hakkında öne sürülen bu görüş monadların birbirleriyle olan ilişkisi konusunda sorunlarla karşılaşmış Leibniz bu sorunu eşyada ilâhî bir âhenkin varlığını kabul ederek çözerken kelâmcılar eşyanın esasını Allah'ın irâdesinde bulmuşlardır. Mc Donalds, D.B., "Allah", *İA*, I, 370-371. Her iki sistemin mukayesesi için bk. Abdulhayy, M., "Eş'arîlik", *İslâm Düşüncesi Tarihi,* (ed. M.M.Şerif), İstanbul 1990, I, 274.

326 Eş'arî, *İstihsânü'l-havz fi'l-ilmi'l-kelâm,* s. 92; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* s. 36; Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 146-147; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* s. 14.

cüzlerden oluşması gerekmektedir[327].

Atom fikrini benimseyen kelâmcılar cisimlerdeki farklılığı araz kavramı etrafında açıklamaktadırlar[328]. Onlara göre maddî cisimlerden oluşan âlem bütünüyle arazların birleşiminden (içtima) oluşmaktadır. İbn Keysân, Hafs el-Ferd ve Ebubekir el-Esam gibi âlemde cevher dışında varlık kabul etmeyen kişiler dışında tüm kelâmcılar küçük farklılıklarla da olsa arazların varlığını benimsemiştir[329]. Bu dönemde Dırâr gibi âlemde araz dışında varlık kabul etmeyenler de vardır[330]. Kelâmcılara göre cisim ve cevherler birleşerek terkip oluşturabildikleri halde arazlar bir mekândan diğerine intikâl edemez, herhangi bir mekâna dokunamaz ve terkip oluşturamazlar[331]. Kelâmcılar arazları da çeşitli kısımlara ayırmışlardır[332].

Kelâmcılara göre cisimden bağımsız olamayan arazlar birbirini yüklenemez ve bir cevherde iki zıt araz aynı anda bulunamaz[333]. Cevhere ait bu nitelik, bir taraftan onu değişime müsait hale getirirken diğer yandan onda tek yönde bir tabiatın varlığını

---

327 Nazzâm gibi sonsuz bölünmeye inananları reddetmek için ortaya atılan bu delil kelâmcıların en güçlü delillerindendir. İlk olarak Bâkıllânî'nin eserinde yer verdiği bu delil sonraki dönem Eş'arî literatüründe de sıkça kullanılmıştır. Bk. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 37; Bağdâdî, *Usulü'd-din*, s. 36; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 146; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 96. Hayyât bu delil üzerinden Nazzâm'a yöneltilen eleştirilere cevap verir. *el-İntisâr*, s. 34. Munâ Ahmed kelâmcıların cevher-i ferd anlayışını ispatlamak için ortaya koydukları aklî delilleri 6 grupta inceler. Bk., *et-Tasavvuru'z-zerri*, s. 75-87.

328 Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, (th. İbrahim el-Ensari), y.y., 1413/1992, s. 95; Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, s. 35; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 150, 166, 653; a.mlf., *el-İrşâd*, s. 17. Eş'arî hareket ve sükûn gibi cisimlerle kâim olan manaların araz mı yoksa sıfat mı olarak isimlenmesi gerektiği konusunda ihtilaf olduğunu söyler. *Makâlât*, s. 369.

329 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 69, 168. Bu dönemde Mu'tezile'den Ebû Hâşim, arazların varlığını kabul etmekle birlikte bekâ, üzüntü, elem ve şüphe gibi bazı arazları reddetmiştir. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 143. Nazzâm'a göre ise tüm bunlar araz olmayıp lâtîf cisimlerdir. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 84; Ebû Rîde, *Min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye'l-felsefi*, Kahire 1989, s. 114-115.

330 Eş'arî, *Makâlât*, s. 304, 345; Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, Beyrut 1969. V, 16.

331 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 38.

332 Eş'arî'nin bildirdiğine göre bu dönemde Mu'tezile hareket, sükûn, ayakta durma, oturma, toplanma, ayrılma, uzunluk, derinlik, tat, koku, ses, kelâm, taat, masiyet, küfr, iman vs. insan fiilleri, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk, yumuşaklık ve sertliği araz olarak nitelenmektedir. *Makâlât*, s. 345. Pines bu cümlede insana özgü fiillerin araz olarak nitelenmesini bu dönemde arazlarla ilgili herhangi bir tasnifin yapılmamış olmasına bağlar. *Mezhebü'z-zerre*, s. 21. Bağdâdî otuza kadar çıkardığı arazlar içinde iâde ve fenâ arazları üzerinde ihtilâf olduğunu söyler. *Usûlu'd-dîn*, s. 42-44. İcî, kelâmcılara göre arazı üç kısma ayırır: Birinci grupta hayat sahibi olan varlığa ihtisas eden ilim, kudret gibi idrakler, ikinci grupta hareket, sükûn, ictimâ ve iftirâktan oluşan dört kevn, son grupta ise 5 duyu organıyla hissedilen arazlar bulunur. *el-Mevâkıf*, Kahire, tsz., s. 97. Arazların tasnifi hakkında bk. Yavuz, Yusuf Şevki, "Araz", *DİA*, III, 339-340.

333 İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, I, 210-211.

ortadan kaldırır[334]. Nitekim Kadı Abdülcebbâr'ın talebesi olan Mu'tezilî bilgin Nîsâbûrî (ö. 400/1009) eşyada değişmeyen bir tabiatın varlığını kabul eden Kâ'bî'ye (ö.319/931) olan itirazında, nesnelerde görülen kendine özgü husûsiyetleri sadece belirli bir araz türü taşımalarına ve bir irâde sahibi tarafından seçilmelerine bağlar[335].

Kelâmcılar cevher ve araz arasındaki münasebeti karşılıklı ve zorunlu bir ilişki olarak tanımlamışlardır. Onlara göre cevher arazsız, araz ise cevhersiz olamaz. Arazları ortadan kaldırdığımızda cevherler de ortadan kalkar. Bu ilişkide her iki varlık kendine has yapısını korumaktadır. Cevherin araza arazın ise cevhere dönüşümü mümkün değildir. Cevher ve araz arasındaki bu mülâzemet âlemin hudûsu konusunda kelâmcıların dayandığı en önemli önermelerden birisi olmuştur. Kelâmcılar arasında arazların cisimlerden bağımsız olup olamayacağı konusunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Eş'arî cisimlerin renk, kevn, koku ve tat gibi arazlardan veya bunların zıtlarından hâlî olamayacağını söylerken Mu'tezile'den Kâ'bî ve Ebû Hâşim cevherin bazı arazlardan hâlî olabileceğini Sâlihî ise cevherlerin arazlardan tamamen hâlî olabileceği görüşündedir[336].

b. Cevher ve Arazların Yaratılmışlığı

Âlemin kıdemini savunan inkârcı akımlar karşısında kelâmcılar cevher ve arazların yaratılmışlığını savunmuşlardır. Buna göre cevher ve araz kendi sürekliliğini sağlayacak güce sahip değildir. Bu nedenle o, yokluğunu varlığına tercih edecek bir varlığa muhtaçtır. Böylece kelâmcılar âlemin yaratılmışlığını ve bir yaratıcıya olan ihtiyacını ispatlayarak ulûhiyet karşıtı akımlar karşısında akîdelerini savunmuş olurlar[337].

Kelâmcıların âlem anlayışının temelini oluşturan cevher-araz teorisi Eş'arî sonrasında özellikle Bâkıllânî ve Cüveynî tarafından sistemleştirilmiş, dînî bir delil

---

334 İbn Meymûn'a göre, kelâmcıları cevher düşüncesine sevkeden neden eşyanın tabiatının olduğu ve bu tabiatın belirli bir takım arazları gerektirdiği hükmünden uzak durmaktır. *Delâletü'l-hâirîn*, I, 220.

335 Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 133-134.

336 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 56-57; Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 93.

337 Şehristânî âlemin hudûsunun ispatıyla amaçlanan şeyin eşyanın kıdeminin iptali olduğunu söyler. *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 11-12. Bâkıllânî tabiatçılar olarak nitelediği inkârcı akımlar karşısında âlemin hudûsunu ispatlamayı zorunlu görmüştür. Bk. *et-Temhîd*, s. 53-66. Cüveynî ise bu konuda tabiatçı filozoflarla birlikte kümûn ve zuhûr teorisi ile âlemin ezeliliğine inandığını söylediği Nazzâm'ı hedef almıştır. *eş-Şâmil*, s. 17-27, 34-112.

olarak kurgulanmıştır. Âlemin hudûsunu ortaya koyan mukaddimeler üzerine bina edilen delil, sonuçta Yaratıcı'nın varlığına ulaşmayı hedeflemektedir. Böylece Yaratıcı irâde ile cevher ve arazdan oluşan eşya arasına girebilecek her türlü tabiî sebep reddedilerek âlemde yegâne sebebin varlığı ispatlanmış olur[338]. İbn Rüşd, bu metodun kelâmcıların en bilinen metotlarından biri olduğunu ve üç mukaddime üzerine kurulduğunu söyler. Bununla birlikte İbn Rüşd delile en ciddi tenkidi yönelten kişi olmuştur[339].

Müsebbepten sebebe giden ve cevher-araz esasına dayanan hudûs delilinin ilk şekli Câ'd b. Dirhem ile Cehm b. Safvân (ö.128/745) tarafından ileri sürülmüş, Ebu'l-Hüzeyl tarafından geliştirilerek belirli bir forma kavuşturulmuştur[340]. Sünnî kelâmcılar içinde hudûs delilini ayrıntılı biçimde açıklayan ilk kişi olan Mâtürîdî (ö. 333/944) ise delili duyulara dayalı olarak birkaç şekilde ele alır[341]. Eserlerinde hudûs delilini, cevher ve araz yöntemi olmak üzere ikiye ayıran Kadı Abdülcebbâr, bunlardan cevher üzerine olanın tercih edilebileceğini söyler. Çünkü cevher kendi içinde arazı da barındırmaktadır. Duyularla algılanabilen cisimler hakkında daha kolay hüküm verilebilir ve cisimlerin hudûsu Allah'ın birliği için önemli bir delil teşkil eder[342]. Kadı Abdülcebbâr arazların hâdisliğinin ise üç şekilde anlaşılabildiğini söyler. Bunlardan birincisi Allah'ın tevhid ve adaleti gereği arazların ve cisimlerin yaratılmışlığını sem'an biliriz. İkincisi arazları kadîm kabul etmek Allah'la benzeşmeyi gerektirdiği için arazların yaratıldığına hükmederiz. Üçüncüsü ise Ebü'l-Hüzeyl tarafından da kullanılan cisimlerin havâdisin öncelemesinden uzak kalamadıklarından dolayı hâdis olduğunu düşünmemizdir. Dolayısıyla içtima, iftirâk, hareket ve sükûn gibi manalardan uzak kalamayan cisimler de hâdistirler[343]. Eş'arîden sonra ekolün en meşhur siması olan Bâkıllânî (ö. 403/1013) ise hudûs delilini araz yöntemi çerçevesinde ele almıştır. O,

---

338 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 34-35.
339 İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 34.
340 Topaloğlu Bekir, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara, tsz., s. 81-82.
341 Mâtürîdî'ye göre âlemin hâdisliği haber, duyular ve akıl vâsıtasıyla bilinir. Allah her şeyin yaratıcısı olduğunu bize bildirmiş, akıl ise dört kevnin varlığına şahit olmuştur. Duyular bize aynların ihtiyaç ve zarûret üzerine bina edildiğini göstermektedir. Böylece o, âlemin hudûsunu ispatlamak için bu metodu aklî bir yol ve istidlâl olarak görür. Mâtürîdi, *Kitâbü't- Tevhîd*, s. 25-26. Mâtürîdî'nin bu delilde Nazzâm'dan etkilendiği iddia edilmektedir. Bk. Fethullah Huleyf,' *Kitâbü't-Tevhîd Mukaddimesi*, s. 21-23.
342 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 92-93.
343 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 95.

arazların ispatıyla istenen şeyin cismin hudûsu olduğunu söyler[344]. Delili cisim üzerine kurgulayan Cüveynî (ö.478/1085) ise delilin mukaddimelerine bazı ilâveler yaparak geliştirmiştir[345].

Kelâmcılar tarafından başlıca dört önerme üzerine kurulan delil sırasıyla araz, cevher ve cisimlerin yaratılmışlığının ispatına, diğer bir ifadeyle tabii sebepliliğin reddine dayanır. Hâdis olan bu varlıklar kendilerinin sebebi olamayınca tüm bunları yaratıcı bir sebebin varlığı zorunlu olmaktadır[346].

c. Arazların Süreksizliği

Kelâmcılar eşyadaki değişim olgusunu arazların süreksizliği esasına göre açıklamaktadırlar. Buna göre farklı arazları yüklenebilme özelliğine sahip cevherlerden oluşan âlem değişken ve dinamik bir yapı arzetmektedir[347]. Bu değişim cevherden çok araz kavramı üzerine bina edilmektedir. Bu noktada kelâmcıların temel önermesi "araz zamanda iki ayrı anda varlığını sürdüremez" ifadesidir[348]. Buna göre zamânî sürekliliği olamayan arazların bozulmaya müsait bu yapısı varlığını sürdürmek için başka bir gücün müdâhalesini zorunlu kılmaktadır[349]. Bu aşamada Kur'ânî bir terim olan arazın[350]

---

344 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 38, 41.

345 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 41; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 215-218; İzmirli İsmâil Hakkı, "İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî" *DFİFM*, IX, 1928, s. 15; Muhammed Muslim Ade'l-Saflo, *Juwayni's Thought and Methodology*, s. 171, 184-205.

346 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 78; Bâkıllanî, *el-İnsaf*, s.27-29; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 39-50; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 40-55; Munâ Ahmed, *et-Tasavvuru'z-zerri*, s. 188.

347 Muhammed İkbal'e göre, Eş'arî atomculuğu Aristocu statik felsefe anlayışına karşı bir başkaldırıdır. Eş'arî atomculuğundan ortaya çıkan iki önemli sonuç; hiçbir şeyin değişmez bir mâhiyetinin olmadığı ve sadece atomlar düzeninin bulunduğudur. Bu sonuçların ilkinde büyük bir hakikat payı olduğunu söyleyen İkbal tecrübelerimizin dünyanın sürekli bir akış içinde olduğunu gösterdiğini söyler. Fakat bu değişme gelişi güzel bir tarzda değil, bir sistem içinde olmaktadır. İkbal, Eş'arî atomcuların âlemdeki süreklilik unsurunu yeterince görüp değerlendiremediklerini söyler. *The Reconstruction of ReligiousThought*, s. 70.

348 Eş'arî, *Makâlât*, s. 358-360; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 257; Bâkıllânî; *et-Temhîd*, s. 38; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 12.

349 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 38; Cüveynî, *İrşâd*, s. 41; Pines, *Mezhebü'z-zerre*, s. 18.

350 Kelime olarak araz Kur'an'da dört yerde geçmektedir. Bk. en-Nisa 4/94; el-A'râf 7/169; el-Enfâl 8/67; en-Nûr 24/33. Bu âyetlerde "araz" kelimesiyle geçiciliği ve değersizliği nedeniyle dünya malı kastedilmekte ayrıca aynı kökten gelen "ârız", "beklenmedik bir anda ortaya çıkan bulut" karşılığı olarak zikredilmektedir. Bk. el-Ahkâf 46/24. Araz kelimesi hadislerde de "dünya malı" anlamına gelecek şekilde kullanılmıştır. Bk. Wensick, *Mu'cemü'l-müfehres*, "araz" md; Yavuz, Yusuf Şevki, "Araz" md., *DİA*, III, 337-342.

etimolojik yapısı[351] kelâmcılara oldukça yardımcı olmuştur. Buna göre yalnız bir anlık ömürleri olan arazlar ilâhî irâde tarafından sürekli olarak yaratılmaktadır. Bir araz sona erdiğinde Allah bir diğerini yaratarak varlıkların sürekliliğini sağlar. Allah bir cevher yarattığında onunla birlikte dilediği arazı da yaratır. Ardışık iki zamanda varolamayan arazlar varlığa gelişinin ikinci anında hemen yok olurlar. Allah yok olan bu arazın yerine yine varlığının ikinci anında yok olan aynı türden başka bir araz yaratır. Bu durum Allah cevherin varlığını sürdürmek istediği müddetçe devam eder[352]. Cevherler arazsız varolamayacağı için arazlar yok olduğunda cevher de ortadan kalkar. Cevherin arazı gerektirmesi, ondan bağımsız olamaması ise aralarında bir sebeplilik ilişkisi doğurmaz. Allah bu ikisini birlikte yarattığı için aralarında âdete bağlı bir sebep-sonuç ilişkisi varmış gibi görünmektedir. Bu tür bir yaratma tabii sebepliliği tamamen ortadan kaldırmakta yaratmanın sürekliliği sonucunu doğururken Allah'ın âleme müdahalesi için uygun bir zemin oluşturmaktadır. Varlıkları meydana getiren atomlar kendi özlerinde ayrılma ve birleşmenin sebebi olamayınca bu ârızî olaylara onları yaratan ve destekleyen bir sebebin müdahalesi, sürekli bir değişim içinde olduklarına göre zorunlu olmaktadır[353]. Böylelikle Allah'ın Fâil-i mutlak olarak âlem üzerindeki hakimiyeti ispatlanmış, filozofların cisimlerin birbiriyle olan ilişkisini izah etmek için ortaya koyduğu tabiat fikrine giden tüm yollar ortadan kaldırılmış olur[354].

Eş'arî kelâmcıları arazların süreksizliği düşüncesini insan fiillerine de uygulamışlardır. Tüm varlıkları ilâhî kudretin hâkimiyet alanı içine alan bu düşünce insan fiillerini de aralarında sebep-sonuç ilişkisi olmayan cüzlerden oluşan bir süreç olarak tasarlamıştır. Buna göre Allah, yazma fiilinde hiçbiri diğerinin sebebi olmayan bağımsız ve ardışık dört araz yaratır. Bu arazlardan birincisi; hareket ettiren kişiye ait

---

351 Araz sözlükte "sonradan ve tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı ve devamı zorunlu olmayan durum, hastalık, felaket" anlamlarına gelir. Bk. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, "araz" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "araz" md.

352 Eş'arî, *Makâlât*, s. 344; İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, I, 205. İki zamanda var olmayan araz düşüncesini Nazzâm da kabul eder. Ona göre cisim herhangi bir sebep olmaksızın iki anda varlığını sürdüremez. Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, s. 114-115. İbn Hazm'a göre ise arazın iki zamanda varolmasını mümkün görmekle bir zamanda varlığını mümkün görmek arasında bir fark yoktur. Arazın bir zamanda devam etmesini imkansız görmek ise varlığını inkâr anlamına geleceğinden arazların yokoluşunu kendilerini taşıyan cevherlere bağlamak daha doğrudur. *el-Fasl*, V, 237-238.

353 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 38.

354 İbn Meymûn'a göre kelâmcıları arazların sürekli yaratılması düşüncesine götüren şey herhangi bir şekilde eşyanın tabiatının olduğu ve yine herhangi bir cismin tabiatının belirli bir kısım arazları gerektirdiği hükmünden uzak durmaktır. *Delâletü'l-hâirîn*, I, 205.

olan irâde, ikincisi bu kişiye ait kalemi hareket ettirebilme gücü; üçüncüsü elin hareketi, dördüncüsü ise kalemin hareketidir. Bu arazlardan hiçbirinin diğerine sebeplilik anlamında bir tesiri yoktur. Allah, tüm bu arazları birbirine yaklaştırmak suretiyle âdetini icrâ etmektedir[355]. Eş'arîlere göre insan bir şey yapmak istediğinde o kişide önce irâde, ardından irâde ettiği fiile yönelik kudret ve sonunda fiil yaratılır. Çünkü yaratılmış kudretin fiile tesiri yoktur. İbn Meymûn bu konuda başka bir örneği yine kelâmcılara nispet eder. "Biz bir elbiseyi kırmızıya boyadığımızda, aslında onu boyayan Allah'tır. Allah bu rengi elbise kırmızı boyaya ilişince elbisede yaratmıştır. Düşündüğümüzün aksine elbiseye nüfûz eden boya değildir. Allah siyah rengin, boya elbiseye yaklaştığında ortaya çıkmaması şeklinde âdetini icrâ etmiştir"[356].

Adalet ilkesi gereği yaratılmış kudretin fiile tesirini kabul eden Mu'tezile tevellüd anlayışı gereği arazların bekâsı fikrini benimsemiştir[357]. Bunun gibi insan fiilleri alanında önemli bir kavram olan istitâat Mu'tezile tarafından bir araz olarak tanımlanmış ve bir süre devam ettiği söylenmiştir[358]. Bu durum Mu'tezile'nin tevellüd anlayışının bir gereğidir. Ehl-i sünnet ise, arazların bekâsını iddia etmenin onların yokluğunu (fenâ) imkânsız kılacağı gerekçesiyle bunu kabul etmemiştir[359]. Kelâmcıların çoğu tarafından kabul edilen bu iki zamanda var olamayan araz düşüncesi, yok olmanın mâhiyeti ve eşyanın sürekliliği konusunda fenâ-bekâ adı verilen bir probleme sebep olmuştur. Bu konuda ortaya atılan görüşler "Âlemin İşleyişinde Sebeplilik" adını taşıyan bölümde ele alınacaktır.

Bölünemeyen, ardışık, birbirinden ayrı ve küçük parçalardan oluşan âlem anlayışı kelâmcıları zaman ve mesafenin de atomlardan oluştuğu sonucuna götürmüştür. Bu anlayış, "Arazlar iki zamanda varolmazlar" ilkesinde belirtilen süreksizlik esası üzerine kuruludur. Yani her arazın kendisinde varlığa geleceği ve kendisi ile birlikte o zamanın da yok olacağı bir an vardır. Arazlar sürekli bir şekilde yenilendiği gibi, zaman

---

355 İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn* I, 207-208. Eş'arî kelâmında sürekliğin inkarına dayanan fiil anlayışı için bk. Richard Frank, "The Structure of Created Causality" *SI*, XXV, 53-59.

356 İbn Meymûn, *a.g.e.*, I, 206.

357 Mu'tezile bu arazların hangi arazlar olduğunu ise belirtmez. Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 167; İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn* I, 206. Arazları bâkî olan ve bâkî olmayan şeklinde ikiye ayıran Ebu'l-Hüzeyl'e göre ise hareket ve irâde arazları bâkî değilken; renk, koku, tat, birleşme, hayat, ilim ve kudret gibi arazlar bâki olabilir. Bağdâdî, *Usûlüd-dîn,* s. 50-51.

358 Eş'arî, *Makâlât,* s. 229; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 447; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* II, 547.

359 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* s. 40.

da aynı şekilde sürekli olarak yenilenmektedir[360]. İbn Meymûn atomcu zaman kuramının Aristo'nun fizik anlayışının bir yansıması olduğunu söyler. Buna göre cismin bölünemeyen parçalardan oluştuğunu iddia etmek, zamanın da bunlardan oluştuğunu kabullenmek anlamına gelir. Kelâmcılara göre mekân da zaman gibi süreksizdir. Biri büyük diğeri küçük olan ve aralarında mesafe bulunan iki nesne farklı iki mekânda geçiştiklerinde bu, birinin daha hızlı olduğu anlamına gelmez, yavaş olan nesnenin hareketinin sükûn tarafından kesintiye uğratıldığı anlamına gelir[361].

d. Atomların Cisimleri Oluşturması

Atom teorisi göre cisimler cevherlerin birleşiminden meydana gelir[362]. En az kaç cevherin cismi oluşturduğu konusunda ise ihtilaf vardır[363]. Kelâmcılar cisim tanımlarında başlıca iki gruba ayrılmışlardır. Mu'tezile'den Ebu'l-Hüzeyl, Muammer, Nazzâm, Hişâm el-Fuvâtî ve Kadı Abdülcebbâr (ö.415-1025) ile Şîa'ya göre, "Cisim; uzunluğu, derinliği ve genişliği olan şey"dir[364]. En az sekiz atom derinlik, uzunluk ve genişliği olan cismi oluştururken; cisme ait bu boyutlar da atomları ihtiva etmektedir[365]. Dırâr b. Amr, İskâfî (ö.240/854), Sâlihî (ö.276/890), Abbâd b. Süleymân ile Eş'arî ve Mâtürîdîlerin çoğunluğunun benimsediği tanıma göre ise "cisim bileşik (müellef) nesnedir"dır[366]. Atomcu bir yaklaşımla ele alınan bu iki tanımda cismin tabiatına dair

---

360 Cabirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akılyapısı*, s. 252.

361 İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, I, 202; Macid Fahri, *Islamic Occasionalism*, s. 26; Kutluer, İlhan, *DİA*, "Cevher" VII, 453.

362 Eş'arî, *Makâlât*, s. 293.

363 Ebu'l-Hüzeyl bu sayıyı altı, Muammer sekiz, Hişâm el-Fuvâtî ise 6 rükün ve bu rükünleri oluşturan 6 bölüm olmak üzere toplam otuzaltı görünmeyen bölüm olarak belirtir. Dırâr b. Amr, Hafs el-Ferd ve Hüseyin en-Neccâr'a göre ise en küçük cisim atom gibi en az on bölümden meydana gelir. Eş'arî, *Makâlât*, s. 302-304, 317-318.

364 Eş'arî, *Makâlât*, s. 303-304, 317; Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 97-98; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 57, 66; Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 217. Cüveynî, filozoflarla Mu'tezile'nin çoğunun cismi; "uzunluğu genişliği ve derinliği olan şey" olarak tanımladığını söyler. Kelâmcılar Allah'ın cisim olarak nitelenmesine karşı çıkmışlardır. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 162. Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 23; Kadı, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 216. Ancak bu dönemde Hişâm b. Hakem'in Allah'ı cisim olarak tanımladığı belirtilmektedir. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 401-402; a.mlf., *el-İrşâd*, s. 40, 334. Plutarkos'un, *Ârâu't-tabiiyye* adlı eserindeki cisim tanımlarından yola çıkan Munâ Ahmed Mu'tezile'nin cisim tanımında Yunanlılardan etkilendiklerini söyler. *et-Tasavvuru'z-zerri*, s. 55.

365 Eş'arî, *Makâlât*,, s. 317. Nazzâm "uzunluğu, genişliği ve derinliği olan şey" olarak tanımladığı cismin arazların birleşiminden oluştuğunu söyler. Eş'arî, *Makâlât*, s. 304, 318; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 12. Cüveynî Nazzâm'ın bu görüşüyle cisimlerin sonsuza kadar bölünebileceğine inanan filozoflara intisap ettiğini belirtir. *eş-Şâmil*, s. 143.

366 Eş'arî, *Makâlât*, s. 301-306; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 37; Cüveynî, *el-İrşâd*, s.17. Mâtürîdî cisme ait bir çok tanım vermekle birlikte bunlar arasında hangisini seçtiğini belirtmez. Onun verdiği tanımlara

herhangi bir açıklama yapılmaması dikkat çekicidir.

Atomlardan cisimlerin oluşumu konusunda ise te'lîf, i'tilâf ve içtima terimleri kullanılmıştır. *Makâlât'ta* bu terimler arasında herhangi bir fark göze çarpmasa da[367] Kâ'bî iki arazın birleşimini içtima, üçünün birleşimini ise i'tilâf ve mücâvere olarak tanımlar[368]. Böylece cevherleri aynı yapıda olan varlıklar (mütecânis/mütemâsil) olarak gören kelâmcılar, aralarında herhangi bir tabiî ilişkiye yer vermezler[369]. Birbirinden bağımsız yapıda olan atomların cismi meydana getirmesi iç içe geçme (tedâhül) ya da birinin diğerinde gizlenmesi (kümûn) şeklinde değil; yan yana bulunma (iktirân/mücâvere) yoluyladır. Kelâmcılar atomlar kadar, onlardan oluşan cisimlerin de tedâhülünü reddetmişlerdir[370]. Bu anlayış cisimler arasında herhangi bir tabii etkileşim ve sebeplilik fikrine imkân vermemektedir. Çünkü cisimler arasında bir etkileşim olabilmesi için aralarında bir temâs ya da tedâhülün olması, bunun gibi etkilenen şeyde bir değişikliğin meydana gelmesi gerekir. Kelâmcılara göre atomlar arasında mücâveret denilen bu ilişki atomun mâhiyetinde herhangi bir değişikliğe sebep olmaz. Allah'ın eşyayı birbirinde gizlediği ve belirli bir sıraya göre birbirinden zuhûr ettirdiği şeklinde bir görüş ortaya atan Nazzâm ise eleştirilmiştir[371]. Bunun gibi atomların teması tedâhül fikrine götürebileceğinden dolayı bu dönemde tartışılmıştır[372].

Atomcu tabiat felsefesi, kelâmcıları cevher, araz ve cisim arasındaki temel farkları tanımlamaya götürmüştür. İlk dönemde Ebu'l-Huseyn es-Sâlihî ve Dırâr b. Amr

göre cisim, "uzunluğu ve derinliği olan cüzlere ait isim", "bileşik (müellef) olanın ismi", "cihetleri ve sonu olan isim" ve "üç boyutu olan varlığın ismi" olarak nitelenir. *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 62.

367 Eş'arî, *Makâlât,* s. 302-303.

368 Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf,* s. 202; Pines, *Mezhebü'z-zerre,* s. 10.

369 Cevherlerin temâsülü konusunda müslümanların çoğu ittifak halindedir. Bk. Munâ Ahmed, *et-Tasavvuru'z-zerri,* s. 36-40. Şîa'ya göre mütecânis yapıda olan cevherler arazlardan dolayı değişmektedir. Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* s. 95

370 Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'ye göre bir cevherin diğer bir cevherde yer kaplaması anlamına gelen tedâhül cisimlerin mâhiyetinde karışıklığa sebep olur. Cevherler ancak mücâvereten yanyana bulunabilirler. Mu'tezile'de cevherin tehayyüz vasfı tedâhüle manidir. Ehl-i sünnet'e göre ise cisimlerin tedâhülüne tehayyüzün engel olduğu söylendiğinde bu vasfa sahip olmayan arazlar hatta Allah (c.c.) hakkında tedâhülün mümkün olur. Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 160-162.

371 Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 190-191.

372 Mu'tezile'den Bişr el-Merîsî tedahül endişesiyle ikiden fazla atomun temâsını reddeder. Ebû'l-Hüzeyl'e göre ise altı atom birbirine temas edebilir. Eş'arî, *Makâlât,* s. 316. Ebu Hâşim'in babasına muhalefet ederek teması kabul ettiği söylenmektedirr. Cüveynî *eş-Şâmil,* s. 438. Cüveynî'ye göre cevher ancak bir yönden diğer bir cevhere temâs edebilir ve bu durum cevherlerin tehayyüz vasfını ortadan kaldırmaz. Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 488. Temâs konusu sonraki dönemde filozofların kelâmcıları eleştirisinde de önemli rol oynamıştır. Pines, *Mezhebü'z-zerre,* s. 9.

gibi cisim ve cevheri aynîleştirenler olduğu gibi aradaki farka işaret edenler de olmuştur[373].

e. Cisimlerin Hareket ve Sükûnu

Atom teorisinde cevher, hareket ve sükûn halinde düşünülmüştür. Genel Eş'arî düşünce hareket ve sükûnu cevherin bir kevni (oluş) olarak görme eğilimindedir[374]. Mu'tezile ise hareketi araz olarak niteler[375]. Buna göre cevher bir noktadan diğerine hareket ettiğinde ikinci noktayla ilgisi sükûn, birinci noktayla ilgisi ise harekettir[376]. Aslında kelâmcıların süreksiz madde anlayışı hareketi açıklama konusunda onları zor duruma sokmuştur. Ancak Muammer gibi hareketin gerçekliğini lügavî düzeye indirgeyen kişiler, hareket ve sükûnun içlerinde bulunan bir mânâ ile ayrıldıklarını söyleyerek bu güçlüğü aşmaya çalıştılar[377]. Nazzâm ise, âlemde insan fiilleri dâhil her şeyi cisim ve hareket olarak tanımlar. Ona göre sükûn dahî aslında itimâdî[378] bir harekettir. Hareketle kevn aynı anlama gelmekte olup, bütün hareketler cismin mekâna olan i'timâdından oluşur. Bütün cisimler hareket halindedir. Herhangi bir noktada hareketsiz duran bir cisim aslında iki defa hareket etmiş sayılır[379]. Kelâmcıları hareketi tanımlamaya götüren neden arazların süreksizliği üzerine inşa ettikleri âlemin hudûsunu kanıtlamaktır. Eşyadaki değişim ve sonradan olma durumu (hudûs) hareket fenomeni etrafında ele alınırken buradan asıl amaç olan bu değişimin sebebi olan varlığa ulaşmak

---

373 Ebu'l Hüzeyl ve Muammer'e göre her cevher cisim değildir, kısımlara ayrılamayan cevher-i vâhid cisim olamaz. Çünkü cismin derinliği, uzunluğu ve genişliğinin olması gerekir ve cevher-i vâhid de bu özellik yoktur. Eş'arî, *Makâlât*, s. 293. Cevhere cisme yakın anlam Bağdâdî tarafından verilmiştir. *Usûlü'd-dîn*, s. 55, 57. Bâkıllânî ve Cüveynî de cisim ve cevheri birbirinden ayırmıştır. Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 27; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 407-408.

374 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 198; a.mlf., *el-İrşâd*, s. 39.

375 Eş'arî'nin bildirdiğine göre Hişâm b. Hakem, İskâfî, Cafer b. Harb, Dırâr b. Amr, Nazzâm ve ashâb-ı tabâî hareketi araz olarak nitelemektedir. *Makâlât*, s. 343-344. İbn Hazm da kendi döneminde hareket ve sükûnla ilgili tüm anlayışları değerlendirdikten sonra hareketin araz olduğu sonucuna varır. *el-Fasl*, V, 55-59.

376 Bağdâdî'nin bildirdiğine göre sadece Kalânîsî sükûnu aynı mekânda var olan ardarda iki kevn olarak düşünmüştür. Hareket de aslında müteakip iki kevn olup birincisi ilk mekânda ikincisi ise ikinci mekândadır. *el-Fark*, s. 116.

377 Eş'arî, *Makâlât*, s. 343, 345.

378 Kelâmcılara göre i'timâd hareketsiz cisimlerde bulunan potansiyel hareket eğilimidir. Buna göre intikal hareketi cismin bir yerden başka bir yere gitmesiyken, itimâdî hareket nesnenin bulunduğu yerde hareket etmesidir. Nazzâm'ın aslında sükûn olarak kastettiği budur. Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, s. 134-135.

379 Eş'arî, *Makâlât*, s. 325, 355; Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühü'l-kelâmiyye*, s. 131.

hedeflenir[380].

Hareket ve sükûn halindeki atom fikri kelâmcıları halânın (boşluk) varlığını kabul etmeye götürmüştür. 3/9. yy. kelâmcılarının halâyı kabul ettiklerine dair kaynaklarda herhangi bir bilgi olmasa da sonraki dönemde Mu'tezile'nin Basra ekolü ile Ehl-i sünnet kelâmcılarında halâ fikrine rastlanmaktadır[381]. Kelâmcılara göre cisimlerin tedâhülü ve hareket etmeksizin cüzlerin toplanma ve ayrılmaları mümkün olmadığına göre bir boşluğun varlığını kabul etmek zorunludur[382]. Mütekellimînin halâ fikrini Yunan filozoflarından aldığı kabul edilmektedir[383].

3. Teoriye Karşı Çıkanlar

İlk dönem İslâm toplumunda atomculuğun iki önemli muhâlifi vardır. Bunlardan ilki, Sünnî İslâm'ın atomlar üzerine bina ettiği kesintisiz yaratma fikrini reddederek maddenin sonsuz bölünebilirliğini savunan Nazzâmdır[384]. Dolayısıyla cismin de sonsuza kadar bölünebileceğine inanan Nazzâm, buradan kaynaklanan hareket problemini ise tafra[385] teorisiyle aşmaya çalışır. Kelâmcıların atom düşüncesinin bir uzantısı olan sürekli yaratma fikrinin yerine ise o, kümûn-zuhûr teorisini kabul

---

380 Delil en basit şekliyle şu şekilde kurgulanır: Biz maddî cisimlerin hareket ya da sükûn durumlarından hali olmadıklarını görürüz. Bu durumda cismin hareketi ya kendindendir ya da bir illet nedeniyledir. Cismin sükûndan sonra hareketi bu hareketin bir illet nedeniyle olduğunu bize gösterir. Bu illet ise harekettir. Cisimde gözlemlenen bu hareket ve sükûnun devamlılığı arazların hâdis olduğunun da göstergesidir. Dolayısıyla hâdis cisimlerden oluşan âlem de hâdistir ve bu nedenle bir muhdise ihtiyaç duymaktadır. Bâkıllânî, *Temhîd,* s. 39; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* I, 61-63; Muna Ahmed, *et-Tasavvuru'z-zerri,* s. 192. Kelâmcıların hareket anlayışları için bk. Yavuz, Yusuf Şevki, "Hareket", *DİA*, XVI, 121.

381 Pines, Ebubekir er-Râzî'nin kelâm ilmi üzerinde en büyük etkisinin halâ düşüncesiyle olduğunu söyler. *Mezhebüz'zerre,* s. 77. İlk dönemde müslümanlar arasında görülmeyen halâ Basra ve Bağdat Mu'tezilesi tarafından tartışılmıştır. Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf,* s. 47; Khanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalam*, s. 73.

382 Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 508-509; İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn,* I, 201; Günaltay, Şemsettin "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", *DFİFM,* III, 104; Kutluer, İlhan, "Halâ", *DİA,* XV, 223. İbn Hazm ise âlemde halânın varlığını reddeder. *el-Fasl,* V, 70.

383 İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn,* I, 201. Şemsettin Günalltay atom fikrinin Yunan kaynaklı olduğunu reddetse de kelâmcıların sistemlerini kurduktan sonra Demokrit felsefesinden halâ fikrini aldıklarını söyler. Ona göre Hint Felsefesinde halâ hakkında açık bir şey yoktur. Bk. *a.g.m.*, s. 103.

384 Eş'arî, *Makâlât,* s. 316-318, 568.

385 Nazzâm'ın en çok eleştirilen görüşlerinden biri olan tafra teorisine göre cisim, bir mekândan sonra ikinciye uğramaksızın üçüncü bir mekâna geçebilir. Cisimde bu hareketi sağlayan tafra (sıçrama) hareketidir. Bk. Eş'arî, *Makâlât,* s. 307-308; Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 145; İbnü'l- Murtazâ, *el-Münye,* s. 29; Şehristânî, *el-Milel,* I, 56; Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühû'l-kelâmiyye,* s. 129.

eder[386].

Wolfson bu dönemde maddenin sonsuzca bölünebilirliğine inananların sebepliliği kabul ettiklerini söylerken Nazzâm örneğini verir[387]. Kendi döneminde Maniheist[388] ve Dehrîlerle[389] yaptığı mücadelenin etkisinde kalan Nazzâm, atomu redderek bu düşüncenin ortaya çıkaracağı zorluklara işaret etmek istemiştir[390]. Bununla birlikte Nazzâm, cisimlerin cüzlerden oluştuğunu ise kabul etmiştir[391]. Ebû Rîde Nazzâm'dan gelen tüm rivâyetleri değerlendirdikten sonra onun kabul ettiği bölünmenin fiilî bir bölünmeden çok vehmî (bi'l-kuvve) bir bölünme olduğu sonucuna varır. Nitekim Hayyât'tan gelen Nazzâm'a ait "Hiçbir cüz yoktur ki vehm onu ikiye ayırmış olmasın" rivâyeti bu görüşü desteklemektedir[392]. Bu durum Nazzâm'ın atomların sonsuza kadar bölünmesinin zihinde tasavvurunu mümkün gördüğü şeklinde değerlendirilebilir.

Atomun bölünmesini reddederek hareket dışında araz kabul etmeyen[393] Nazzâm, başta Bağdâdî, Şehristânî ve İsferâînî olmak üzere bir çok kişi tarafından eleştirilmiştir[394]. Onun bu konuda kelâmcılara muhâlefet etmesi filozofların etkisinde kalmasına bağlanmıştır[395].

---

386 Wolfson'a göre Nazzâm sürekli yaratma karşısında Aristocu tabiat anlayışını benimsemiştir. Kümûn-zuhur teorisi Aristo'da görülen kuvve-fiil anlayışının bir yansımasıdır. *Kelâm Felsefeleri*, s. 391.

387 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 359.

388 Âlemin nur ve zulmetten ibaret olan kadîm iki asıldan yaratıldığını iddia eden Mani'ye tabi olanlar. Bk., Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 239-248; Şehristânî, *el-Milel*, I, 244-249; Bağdâdî, *el-Fark* s. 271; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 10-15, 18;

389 Maddenin ve âlemin ezeliliğine inanarak yaratıcının varlığını inkâr eden akım. Bk. Altıntaş, Hayrani, "Dehriyye", *DİA*, IX, 107-109.

390 Pines, *Mezhebü'z-zerre*, s. 16; Ebû Rîde, Abdü'l-Hâdî; *İbrâhîm en-Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, s.119. Hayyât'ın bildirdiğine göre Nazzâm Dehriyye'nin yıldızların sonsuz hareketi fikrine de karşı çıkmaktadır. *el-İntisâr*, s. 33-34; Van Ess, "Ebu Eshaq Nazzâm", *EI²*, V, 277-278.

391 İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 58.

392 Hayyât, *el-İntisâr*, 47.

393 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 168; Bağdâdî, *Usûlüd-dîn*, s. 45.

394 Eş'arî, *Makâlât*, s. 344. Bağdâdî, Nazzâm'ı "O her şeyi bir bir sayar" (el-Cin 72/24) âyetini zikrederek eleştirir ve "Sen Kur'an okuyan birisisin. Kur'an'da eğer yaratıkların her cinsinin cüz'leri Allah'ın yanında sınırlı olmasaydı, onları sayıya vurmazdı.", der. *el-Fark*, s. 123. a.mlf., *Usûlü'd-dîn*, s. 235. Bağdâdî'ye göre Nazzâm bu görüşü Hişâm b. Hakem'den Şehristânî, ve İsferâînî'ye göre ise sapık filozoflardan almıştır. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 79; Şehristânî, *el-Milel*, I, 55-56; İsferâyînî, *et-Tebsîr*, s. 67.

395 Şehristânî Nazzâm'ın atom konusunda filozoflarla aynı görüşte olduğunu söyler. *el-Milel*, I, 55. Şehristânî'nin burada işaret ettiği kişi mesafenin sonsuza kadar bölünebileceğini inanan Stoa filozofu Zenon olmalıdır.

Cevher ve arazdan oluşan âlem anlayışını kabul eden[396] İbn Hazm'a göre cevherlerde onların niteliklerini belirleyen bir tabiat vardır[397]. Bununla birlikte İbn Hazm, tenzih ilkesi etrafında kelâmcıların atom anlayışını beş ana başlık altında eleştirir. Ona göre cüz'ün varlığına dair kelâmcıların temel önermelerinden olan Allah'ın cismi bölünemeyen son parçaya kadar bölmeye kâdîr olduğunu söylemek aslında Allah'ın kudretini sınırlamak anlamına gelir. Ona göre bölme fiili son sınır olarak kabul edilen cevhere ulaştığında da Allah'ın boyutlarda fazlalık yaratarak bu bölmeyi devam ettirmesi mümkündür. Ona göre atomun varlığını ispat için ortaya konulan Allah'ın ancak sonlu ve sayılı olanı bildiği şeklindeki diğer önerme de ulûhiyet açısından başka bir sınırlamadır. İbn Hazm kelâmcıları cevher-i ferde getirdikleri tanımı ise Allah'ın sıfatlarını çağrıştırdığı için tehlikeli bulur[398]. Bu noktada İbn Hazm'ın kendi döneminde Allah'ı cevher olarak niteleyen gruplara yöneltiği eleştirilerden[399] kelâmcıların da nasibini aldığını söyleyebiliriz.

4. Teorinin Kaynakları

İslâm'da atom düşüncesini ilk ortaya atan kişi olarak kabul edilen Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın Yunan ve Hint tesirine açık olan Basra'da yaşamış olmasından hareketle İslâm atomculuğunun dış kaynakları hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ebu'l-Hüzeyl'in Yunan ve Hint atomculuğu ile benzerlik taşıyan görüşleri onun bu iki kültürle dolaylı olarak temas kurduğu fikrini uyandırmaktadır. Sokrat öncesi felsefeye ait bazı metinlerin onun yaşadığı asırda Arapça'ya tercüme edilmiş olması da bu ihtimali güçlendiren bir unsur olarak zikredilmiştir[400].

a. Yunan Kaynağı

Demokrit (İ.Ö.460-400) Epikür (İ.Ö.341-270) ve diğer Yunan atomcularının görüşleri ile müslümanların cevher-i ferd teorisi arasındaki benzerliklere ilk dikkat

396 İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 66-70; a.mlf., *el-Usûl ve'l-furû*, s. 18 vd.
397 İbn Hazm, *et-Takrîb li haddi'l-mantık*, s. 20-35.
398 İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 92-107; Sâlim Yefût, *İbn Hazm ve'l-fikru'l-felsefiyyi bi'l-Mağribi ve'l-Endelüsi*, Rabat 1986., s. 329-335.
399 İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 69-70.
400 Şemsettin Günaltay, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", *DİFM*, III, 68; Mâcid Fahri, *Islamic Occasionalism*, s. 35; Kutluer, İlhan, "Cevher", *DİA*, VII, 452.

çeken kişi İbn Meymûn'dur[401]. İbn Hazm'ın teoriyi nisbet ettiği "evâil" kelimesi de ilk dönem Yunan filozofları olarak yorumlanmıştır[402]. Kelâm atomculuğunun Yunan kaynağı çağdaş araştırmacılardan Brockellman, De Boer, Zühdî Cârullah ve Macid Fahri tarafından da vurgulanmıştır[403].

İslâm'da teolojinin rasyonel hale gelmesi konusunda ilk etkinin Grek felsefesinden geldiği iddia edilse de[404] kelâmcıları atomculuğu benimsemeye götüren dînî nedenler, bu düşünceyi Grek'te olduğu gibi materyalist ve mekanik bir şekilde almayı imkansız kılmıştır. Her iki düşünceyi kıyasladığımızda aradaki farklar açık bir şekilde görülecektir.

Her şeyden önce Yunan atomculuğunun kurucusu olan Demokrit'e göre, madde ve atom varlığının temelini oluşturan ve "şekil, sertlik ve büyüklük" olarak sıralanan niteliklere sahiptir. Eşyanın aslî özellikleri olan bu nitelikler sonsuzdur[405]. Ebu'l-Hüzeyl aracılığıyla Bağdat ekolüne oradan da Eş'arî kelâmcılara geçen anlayışta ise cevher, birincil nitelikler dahil olmak üzere her türlü özellikten uzaktır. Cevherlerde görülen tüm özellikler araz olarak tanımlanır[406]. Bununla birlikte kelâm atomculuğunda oluş, atomların birleşme ve ayrılması ile meydana gelmekte, Demokrit atomculuğunda olduğu gibi zorunlu bir sebepliliğe dayanmamaktadır.

Sistemini madde ve hareket üzerine kuran iki düşünce arasında içerik düzeyinde de ciddi farklar vardır. Yunan atomizmi madde ile hareketi ezelî olarak kabul etmiş, kelâmcılar ise bu ikisinin ezelî olan Allah tarafından yaratıldığını söylemişlerdir. Demokrit atomların hareketinin varlıklarının bir gereği olarak kendiliğinden olduğuna inanır. Kelâmcılarda ise atomlar hâdistir ve Allah'ın kudreti ile yaratılmışlardır. Hareketleri kendilerinden değil, Allah'ın onları harekete geçiren fiili sebebiyledir. Allah dilerse atomları devamlı olarak yaratır, dilerse yok eder. Âlemin yaratılışına inanan

401 İbn Meymûn'a göre müslümanların tevhid ve diğer konulardaki tüm sözleri Yunanlılardan alınmıştır. *Delâletü'l-hâirîn*, I, 184-185.
402 İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 69; V, 58. Yorum için bk. Munâ Ahmed, *et-Tasavvuru'z-zerri*, s. 24.
403 De Boer, *İslâm Felsefe Tarihi*, s. 84. Brockellman "Bâkıllânî" md., *Dâiratü'l-meârifi'l-İslâmiyye*, III, 294; Zühdî Cârullâh, *el-Mu'tezile*, s. 116. İrfân Abdülhamid, *Dirâsât fi'l-fırak ve'l-akâidi'l-İslâmiyye*, s. 153-154; Macid Fahri, *Islamic Occasionalism*, s. 23.
404 İbn Meymûn *Delâletü'l-hâirîn*, I, 184-185; Mâcid Fahri, *Islamic Occaıonalısm*, s. 23.
405 Barnes, Jonathan, *Early Greek Philosophy*, London 1987, s. 247-251.
406 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 38-39; Pines, *Mezhebü'z-zerre*, s. 8.

kelâmcılar cisimleri oluşturan parçaların da yaratılmış olması gerektiğini savunmuşlardır. Kelâmcıların atomizmine göre ise Allah'tan başka hiçbir varlık zorunlu değildir. Madde tüm özellikleri, hareket ve değişimi ile Allah'ın kudretinin tecelli alanıdır[407].

Diğer yandan tüm Grek atomcularınca benimsenen atomların sayıca sonsuzluğunun kelâmcılar tarafından kabulü mümkün değildir[408]. Her şeyden önce müslümanlar atomu sonlu âlem anlayışlarını temellendirmek için kullanmışlardır. Bunun yanında Demokrit nazarî bölünmeyi değil birbirinden ayrılma manasındaki fiilî bölünmeyi inkâr etmektedir. Ona göre atomlar katılıkları nedeniyle bölünmeyi kabul etmemektedirler. Kelâmcılara gelince cevher-i ferd hem birbirinden ayrılma manasındaki fiilî bölünmeyi hem de düşüncede oluşan nazarî bölünmeyi kabul etmeyip, bizzat bölünememesi nedeniyle cevher olarak nitelenmektedir[409].

Atomların şekli konusunda da iki düşünce arasında önemli farklar vardır. Âlemdeki farklılıklardan yola çıkan Demokrit bunun nedenini atomların yuvarlak çıkıntılı, oyuk vb. şekillerde olmasına bağlar. Kelâmcılar ise atomların şekli olmadığını söylemişler, atomlarda görülen farklılıkları arazlar ile açıklamışlardır[410].

Kelâm atomculuğu Epikür atomculuğundan da çeşitli yönlerden ayrılmaktadır. Öncelikle âlemin boşluk (halâ) ve atomlardan oluştuğunu söyleyen Epikür, sisteminde yaratıcı bir tanrıya yer vermemektedir[411]. Bunun yanında Epikür atomları oluşturan daha küçük parçalardan bahsetmektedir. Kelâmda ise bizzat atomlar en küçük parçadır ve daha alt birimlere ayrılamazlar. Epikür sisteminde madde, zaman ve mekânı atomlara ayıran anlayış kısmen kelâmda kabul edilmiş olsa da, atomları farklı şekil ve büyüklükte ele alan düşünce benimsenmemiştir[412]. İbn Meymûn'a göre kelâm atomculuğunun

---

407 Şemsettin Günaltay, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", *DİFM,* III, 108; Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi,* s. 137-138.

408 Wolfson, *Kelâm Felsefesi,* s. 361. Kelâm atomculuğunun Yunan kaynakları hakkında bk., Munâ Ahmed, *et-Tasavvuru'z-zerrî,* s. 24-26.

409 Eş'arî, *Makâlât,* s. 314; İbn Fûrek, *Mücerred,* s. 203-211; İrfan Abdülhamid, *Dirâsât,* s. 154.

410 İbn Fûrek, *Mücerred,* s. 203-211; Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 143; Bağdâdî, *Usûli'd-dîn,*s. 35.

411 Epikür, *Mektuplar ve Maksimler,* "Herodotos'a Mektup", (trc. Hayrullah Örs) s. 42.

412 Dhanani, Alnoor, *The Physcal Theory of Kalam,* s. 192.

Epikür atomculuğundan farkı sürekli yaratma fikrine yer vermesidir[413].

Her ne kadar Epikür atomculuğu ile kelâm atomculuğu arasında, atomların bölünme kabul etmemesi ve halâ (boşluk) fikrinden dolayı bir benzerlik kurulabilse de; çıkış noktası ve ulaşılan sonuçlar açısından büyük farklar vardır. Yunan atomculuğunda hareket ve oluşun zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi içinde ele alınmasına karşılık, yaratılışa inanan ve her şeyin doğrudan Allah'ın müdâhalesine bağlı olduğunu düşünen kelâm atom anlayışı temelde imkân fikri üzerine oturmaktadır.

b. Hint Kaynağı

Yukarıda belirtilen farklardan dolayı kelâm atomculuğu Grek'ten çok Hint atomculuğuna benzetilmiştir[414]. İlk defa Schmölders tarafından ortaya atılan bu iddia sonraları Mobilleau, Mc Donald, Pines ve Şemsettin Günaltay tarafından devam ettirilmiştir[415]. Pines'e göre bunun en önemli delili atomcu filozof Ebûbekir Zekeriyya er-Râzî (ö.313/925) ile bu dönemde Hint inanç ve kültürü hakkında derin ve kapsamlı bilgiye sahip olan İranşehrî arasındaki yakınlıktır[416]. Şemsettin Günaltay kelâm atomculuğunun kaynağının Demokrit'e kadar götürülmesini İbn Meymûn'un yanlış adres göstermesine bağlar ve kelâmcıların atom nazariyesinin Hint fikirlerine daha yakın olduğunu söyler. Buna örnek olarak ruhu atomlardan müteşekkil kabul eden Hinduizm'de Vaisesika sisteminin kurucusu filozof Kanada'yı gösterir. Ona göre İslâm'da bazı kişiler tarafından kabul edilen bu atomcu ruh anlayışı kelâmcıları

---

413 İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, I, 201; Macid Fahri, *Islamic Occasionalism*, s. 27.

414 Pines, müslümanların cevher-i ferd görüşü ile Yunanlıların atom düşüncesi arasında sadece isim benzerliği olduğunu söyler. Ona göre iki görüş arasında mevcut önemli farklar cevher fikrinin Yunan'dan alındığını kabule imkan vermemektedir. Kelâm atomculuğu Yunan düşüncesinin gelişmiş şekli olarak düşünülse bile bu gelişmenin seyri hakkında herhangi bir ma'lûmata sahip bulunmamaktayız. *Mezhebü'z-zerre*, s. 94-99. Otto Pretzl de ilk kelâmcılarla Yunan felsefesi arasında doğrudan bir ilişkiden söz edilemeyeceği kanaatindedir. "Mezhebü'l-cevheri'l-ferd inde'l-mütekellimine'l-evvelin", (*Mezhebü'z-zerre* içinde) s. 143. Montgomery Watt, ilk İslâm atom teorilerinin daha çok Hintli teorilerle benzerlik gösterdiğini söyler. *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrâde ve Kader*, s. 81.

415 Pines, *Mezhebü'z-zerre*, s. 8; İrfân Abdülhamid, *Dirâsât*, s. 154; Şemsettin Günaltay, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", *DİFM*, III, 91; Munâ Ahmed, *et-Tasavvuru'zerri*, s. 21-22.

416 Pines, *Mezhebü'z-zerre*, s. 36, 72. Ebu'l-Hüzeyl'in doğu ticaretinin merkezi olan Basra'da yaşamış olması en azından şifahen Hintlilerden bu fikri edinebileceğini göstermektedir. Pines, *Mezhebü'z-zerre*, s. 110. Bîrûnî, İranşehrî'den güvenilir bir kişi olarak bahseder ve Hint inanç ve kültürü konusunda müslümanların kendisinden yararlandığını belirtir. *Tahkîku mâ li'l-Hind min makûletin makbûletin fi'l-akli ve merzûletin*, Beyrut 1403/1983, s. 15.

Greklerden çok Hint atomculuğuna yaklaştırmaktadır[417].

Hint düşüncesinde Kanada tarafından geliştirilen doğa felsefesinin temeli atom öğretisine dayanmaktadır. Bu sisteme göre kâinât bölünerek bir yere geldikten sonra artık bölünüp parçalanmayan ve dünyadaki değişim süreci içerisinde birbirleri ile birleşerek ayrılabilen, kendi başına sonsuz, fakat diğerleri ile bir araya geldiğinde sonu olan küçük parçacıklardan oluşur. Tanrı evreni bu ezelî atomlardan inşa etmiştir. Evrenin başlangıcı bu atomların birleşmesi, sonu ise ayrılması anlamına gelir. Bu atomlar kendiliklerinden hareket edemezler. Tanrı evreni karma kanunlarına uygun olarak emri altındaki atomlardan yaratır[418].

Hint bölgesinde bulunan Caynizm ve Budizm ekollerinde de atom fikrine rastlanmaktadır. Caynizm'de maddenin en küçük parçası olarak düşünülen atom; renk, tat, koku ve dokunma gibi özelliklere sahiptir. Atomlar varoluşun maddî sebepleridir ve canlılar dünyası bunların çeşitli şekillerde birleşiminden meydana gelir. Caynistlere göre, ruhlar ve boşluk dışında bu dünyada varolan her şey maddeden yaratılmıştır[419]. Budist kutsal metinleri olan Sutralarda da eşyadaki bölünmenin son sınırı olan dharmanın yapısından ve özelliklerinden bahsedilir. Atom en az sekiz dharmanın birleşiminden oluşur. Budistlere göre, maddenin en küçük ve süreksiz bölümü olan bu dharmalar Tanrı tarafından yönetilir ve sonsuz değildir. Gerçek anlamda hareket yoktur ve dış dünyada hareket olarak görülen şey sürekli olarak yenilenen ve gelip geçen dharmalar serisidir. Fenomenler dünyasındaki kevn ve fesat bunların samsara adı verilen güçlerle birleşmesiyle meydana gelir. Sadece bir anlığına varolan eşya takip eden zaman diliminde bir benzerinin yerine gelmesiyle süreklilik kazanır. Zamanı da parçalara ayıran bu düşünce böylelikle eşyadaki sürekli değişimi açıklamaya çalışır[420].

Bu üç düşünceyi değerlendirdiğimizde; atomların ezelîliği konusu Kanada ve kelâm atomculuğu arasında önemli bir fark oluştursa da Yunan atomculuğunun aksine

---

[417] Günaltay, Şemsettin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", *DİFM,* III, 91; Munâ Ahmed, *et-Tasavvuru'z-zerri,* s. 18-23.

[418] Bk. Störig, H.J., *İlkçağ Hint Felsefesi,* (trc. Ö.C. Göngören) İstanbul 1994, s. 97-98; Kadir, C.A., "İslâm Öncesi Hint Düşüncesi", *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M.M.Şerif-trc. Kürşat Demirci) I, 60; Jacobı, H., "Athomic Theory, İndian", *ERE,* III, s. 199.

[419] Jacobı, H., "Athomic Theory, İndian", *ERE,* III, s. 199.

[420] Pines, *Mezhebü'z-zerre,* s. 101-104; Jacobı, "Athomıc Teori", *ERE,* III, 201-202; Störig, H.J., *İlkçağ Hint Felsefesi,* s. 72.

atomlar üzerinde ilâhî irâdenin etkisine yer vermesi önemli bir benzerlik olarak düşünülebilir. Caynizm'de ise atomların ezelî kabul edilmesiyle birlikte Tanrı düşüncesine yer verilmemesi bu ekolü kelâm atomculuğundan çok Yunan atomculuğuna yaklaştırmaktadır. Budizm'de ise hareket ve eşyadaki süreklilik meselesinin üzerine bina edildiği "dharma" araz fikrini hatırlatsa da tam bir uyumdan sözetmek mümkün değildir. Bununla birlikte Şemsettin Günaltay'ın da belirttiği gibi Hint atomculuğunda halâ (boşluk) fikrinin olmaması en önemli fark olarak göze çarpmaktadır[421].

Bütün bunlardan hareketle kelâm atomculuğunun Yunan atomculuğundan çok Hint atomculuğuna benzediğini söyleyebiliriz. Bu durum Yunan düşüncesinin salt bir felsefe olması, Hint düşüncesinin ise Tanrı fikrinden bahseden dînî bir düşünce olması ile açıklanabilir[422]. Bununla birlikte kelâm atomculuğu Grek düşüncesinden de etkilenmiştir. Kelâmcıların dînî kaygıları ön planda tutan zihin yapısı atomculuğu bu iki kaynaktan olduğu gibi almaya engel olmuştur. Yunan atomculuğundaki materyalist yapı ile Hint atomculuğundaki maddenin ezelîliği fikrinin kelâm düşünce yapısıyla örtüşmesi mümkün değildir. Bu iki kültürden edindikleri birikimi düşünce sistemlerine uyarlayan kelâmcılar böylelikle kendi özel maksatlarına ulaşmayı hedeflemişlerdir[423]. Kelâmcılar tarafından tabiat fikri karşısında Allah-âlem ilişkisini izah etmek için oluşturulan bu teori çeşitli kültürlerden izler taşımakla birlikte[424], kendi bütünlüğü içinde orijinal bir yapıya sahiptir.

---

421 Günaltay, Şemsettin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", *DİFM*, III, 103. Munâ Ahmed'e göre ise atomculuğun Hint kaynağını reddetmemizi gerektiren birden çok neden vardır. Bunlardan biri bu dönemde bu düşüncenin muntazam bir şekilde müslümanlara ulaşmasını sağlayacak bir kanalın olmamasıdır. XI. yy.da yaşayan Bîrûnî'den önce müslümanları Hint düşüncesi ile karşılaşması oldukça zordur. Buna ilave olarak müslümanlar Hint düşüncesi ile karşılaştıklarında matematik ve coğrafya dışında konularla ilgilenmemiştir. *et-Tasavvuru'z-zerri*, s. 22-23.

422 Karadaş, Cağfer, Kelâm "Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife Dergisi*, yıl: 2, sayı: 2, yıl: 2002, s. 88-89.

423 De Boer'e göre müslümanlar atomcu görüşü sadece Aristo aleyhtarlığı yapmak için değil, dinî konuları müdafaa için kabul etmişlerdir. Bu mücadelede tabiat sadece tabiat olması açısından değil, Allah'ın mahluku olması nedeniyle tetkik edilmektedir. Âlem ilâhî ve ezeli bir nizam olarak değil kadîm varlığın mahluku olarak telakki edilmektedir. Bunun gibi Allah, gayr-i şahsi veya atalet halinde bir ezeli sebep olarak değil, serbestçe tesir icra eden mutlak bir yaratıcı olarak düşünülmeli ve adlandırılmalıdır. *İslâmda Felsefe Tarihi*, s. 42-43.

424 Kelâm atomculuğunun ortaya çıktığı dönemdeki bölgenin kültürel yapısı hakkında bk. Karadaş, Cağfer, Kelâm "Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife Dergisi*, yıl: 2, sayı: 2, yıl: 2002, s. 89-100.

B. TABİAT TEORİSİ

Tab' ve tabiat[425] kavramları ilk dönem kelâm metinlerinde insan fiilleri ve tabiat sahasında yapılan tartışmalar sırasında gündeme gelmiştir. Kelâmcılarından çoğu ilk dönemde tabiî alemde sebep-sonuç ilişkisini kabul etmek anlamına gelen tabiat fikrine karşı çıkmıştır. Kelâmcılar tarafından tab' ya da tabiat, "fiziksel varlığın davranışını belirleyen tabiî bir nitelik" olarak anlaşılmış, gerçek dünyada fenomenlerin kaynağı olan bu düşünce reddedilmiştir. Nesnelerde mevcut bir tabiatı kabul etmeyi âlemde illet-ma'lûl birlikteliğine bağlı zorunlu ilişkileri ve Allah'tan bağımsız fâilleri kabul etmek olarak yorumlayan kelâmcılar, bunun karşısında Allah'ın mutlak kudretine ve sürekli yaratmasına dayanan bir anlayışı savunmuşlardır. Bununla birlikte kelâmcılar tab' ve tabiat arasında herhangi bir fark gözetmemişlerdir[426].

Kelâmcılar tarafından tabiat, nesnelerin fiilini belirleyen zorunlu iç sebeptir. Bu noktada o, fiillerini özgür irâde ile yapan Allah karşısında zorunlu olarak fiil de bulunan varlığı temsil etmektedir. Bu yönüyle tab' mutlak gücü Kur'ân'da vurgulanan Allah anlayışına aykırı olamaktadır. Allah'ın tabiatı gereği fiilde bulunması onun irâdesini ortadan kaldırârak başkasının hükmü altına sokmaktadır. Doğrudan yaratma imkanından mahrum eden bu anlayış Allah hakkında bir zaaf olarak düşünülmüştür[427].

İslâm düşüncesinde tab' ve tabiatın sebepliliğe karşılık geldiğini iddia edenler de vardır[428]. İbn Meymûn İslâm'da sebepliliğin inkârını tabiatın inkarı ile eşleştirir[429]. Aynı konuda Gazzâlî, filozofların nesnelerin sahip oldukları bir tabiat vâsıtasıyla

---

425 Sözlükte aynı kökten gelen "tab'", "tabîa" ve "tıbâ'" nesnelerdeki sabit özellikleri niteleyen kelimelerdir. Cisimde hareket ve sükûnun kaynağı olan şuursuz sabit özellik olan "tabîa" ve "tab'" daha çok huy ve karakter anlamına gelir. Tıbâ' ise sadece şuurlu canlılar hakkında kullanılır. Tehanevi, *Keşşaf*, "Tabiat" md., II, 1127-1130; Mütercim Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, "Tabiat", II, 630-631. Sözlüklerde tab', tabîa ve tıbâ'ın iki ayrı anlamda kullanılmıştır. Bunlardan birincisi cisimlerde bulunan sabit özellik, ikincisi ise insana ait huy ve karakterdir. Her iki durumda da tabiat sahibi olan varlık bu vasfın dışına çıkamaz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII, 232-234; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*; "Tabîat" md., V, 439; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, "Tabiat" md., s. 182.

426 Tab' ve tabiatı birbirinden ayıran Eş'arî aralarındaki farka dair herhangi bir açıklama yapmaz. Ona göre bir kişi belirli bir arazın bir cisimde sürekli olarak varolduğunu gördüğünde onu tabiat veya tab' olarak isimlendirir. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 276, 131-132. Tabiatı tab'ın özel bir durumu olarak gören ve her ikisinin fiziksel oluşumda tabii sebepliliği ifade ettiğini söyleyenler de vardır. Bk. Nomanol HAQ, S., "Tabia", *EI*, X, 26.

427 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 55, 176; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 275; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 50.

428 Gımaret'in bildirdiğine göre Eş'arî'lerde tabiat ve nedensellik aynı anlama gelmektedir. *La Doctrine d'al-Ash'ari*, Parıs 1990, s. 406.

429 İbn Meymun, *Delâletü'l-hâirîn*, I, 210.

birbirlerini etkilediklerine inandıklarını belirtir[430]. İbn Rüşd nesnelerde bulunan tabiatı inkar etmenin nesneleri inkar etmek anlamına geldiğinden hareketle Eş'arî kelâmcıların Allah'ın var olan şeylere koyduğu bu tabiî kuvvetlerin fiilini inkâr ettiklerini ileri sürer[431]. Bütün bu görüşleri değerlendiren Wolfson, İslâm'da sebepliliği kabul edenlerin cisimlerde var olan bir tabiatın varlığını kabul ettiklerini, sebepliliği reddedenlerin ise cisimlerde var olan bir tabiatın varlığını reddettikleri sonucuna ulaşır[432]. Bu dönemde tabiat karşıtı fikirlerin öncülüğünü Eş'arîlerin yaptığı söylense de Mu'tezile'nin Basra ekolü kelâmcıları bu konuda onlara katılmıştır.

Bu dönemde inkârcı akımlar tarafından savunulan ezelî tabiat fikrine tüm kelâmcılar karşıdır. Tabiat fikrine sistemlerinde yer veren kişiler nesnelerde Allah tarafından yaratılan belirli özelliklerin olduğuna inanmışlar bu durumu doğrudan ya da dolaylı olarak yaratıcının varlığının delilleri arasında saymışlardır. İslâm'da tabiat teorisinin önderliğini Mu'tezile'nin yaptığı söylense de ateist tabiat anlayışını savunan gruplar karşısında Mâtürîdî ve İbn Hazm yaratılmış tabiat anlayışını savunmuşlardır.

1. Eşyada Tabiatın Varlığını Kabul Edenler

Bu bölümde, cisimlerin yapısında onların fiilini belirleyen bir tabiatın varlığını kabul eden; Mu'tezile'den Muammer, Nazzâm, Câhız, Kâ'bî ile İbn Hazm'ın görüşlerini ele alacağız. Ancak bu dönemde Burğûs[433], Sümâme b. Eşres[434], Hayyât[435]

---

430 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 226.

431 İbn Rüşd bu durumu başka bir şekilde şöyle ifade eder: "Sebepliliği inkar etmek eşyada tabiat bulunduğunu reddetmektir. *el-Keşf*, s. 117.

432 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 428.

433 Bu dönemde Burgûs lakabıyla tanınan Muhammed b. İsa mütevellid fiillerin tabiatı icabı Allah'ın fiilleri olduğunu söylemiştir. Ona göre Allah taşa atıldığında giden, hayvana da bir dövüldüğünde ya da kesildiğinde acı duyan bir tabiat vermiştir. Eş'arî, *Mâkâlât*, s. 284. Burgûs'un fikirleri hakkında geniş bilgi için bk. Watt, *İslâmın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, s. 138-140.

434 Sümame'nin tab' görüşü için bk. Hayyât, *el-İntisar*, s. 25; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 11; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 148; Şehristânî, *el-Milel*, I, 71; Zühdî Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 138.

435 Hayyât tab' fikrine inananların sonuncusu olarak kaydettiği Sümame b. Eşres'i destekler mâhiyette şunları söyler: "İnsan bir fiili kendi ihtiyarıyla meydana getirir. Ancak tab' bir fiilin kaynaklarındandır ve ancak ateşin yakması ve karın soğutması gibi bir tek sonucu olan fiiller bu yolla vâkî olur. Birden çok fiil ortaya koyabilenler ise matbû' olmayıp muhtârdırlar. Tab'an fiil yapan kişi bu fiile kadir değildir, muhtar da olamaz." *el-İntisâr*, 23-24. Bunun gibi Eş'arî'nin bildirdiğine göre Hayyât Bağdat ekolüyle birlikte Basra ekolünde kabul gören cevâz fikrine karşı çıkmakta, Allah'ın düşme olmaksızın taşı havada tutmasını ve ateşle odunun yanma fiili olmaksızın biraraya gelmesini muhal görmektedir. *Makâlât*, s. 314.

ve Şîa'dan el-Müfîd'in[436] de sistemlerinde tabiat fikrine yer verdikleri bilinmektedir.

Kelâmcılar tarafından tabiatın kabulü, illet-ma'lûl birlikteliğinden dolayı âlemde tabiî ilişkilerin varlığının kabulü anlamına gelir. Çünkü, tabiat kendisine Allah tarafından verilen bu özelliği zorunlu olarak ortaya çıkarmaktadır. Tabiatı kendi başına fiil yapma kudretine sahip kadîm bir unsur gören akımlar karşısında kelâmcılar, cisme bu özelliğin Allah tarafından verildiğinin altını çizmişler, tabiatın ilahlaştırılmasına karşı çıkmışlardır. Bu nedenle onları bu dönemde şiddetle eleştirilen ashab-ı tabâîden ayırmak gerekmektedir.

Eşyada tabiatın varlığını kabul edenler, küçük farklılıklarla da olsa âlemin cevher ve arazdan oluştuğunu kabul etmişlerdir. Ancak onlar cevher-araz ilişkisinde cevherin fiilinin tabiat tarafından belirlendiğini söylemişlerdir. Bu yönüyle onlar cevheri herhangi bir fiil üretecek düzeyde görmeyen ve âlemdeki her olayı ilâhî kudretin taalluku ile açıklayan atomculardan ayrılmaktadırlar. Tabiat teorisi mensuplarına göre Allah tarafından yaratılan tabiat aracıdır yoksa bağımsız bir fâil değildir.

İslâm'da tabiat felsefesinin öncülüğünü yapan Mu'tezile'nin tabiat karşısındaki tavrı tek tip bir yapı arzetmez. Bu konuda Basra ve Bağdat ekolleri arasında olduğu gibi aynı ekole mensup kişiler arasında da ciddi fikir ayrılıkları görülür[437]. Bu nedenle Mu'tezile'den tabiatın varlığını kabul eden kelâmcılar Ehl-i sünnet kadar kendi yandaşları tarafından da eleştirilmiştir.

Âlemin yapısını tabiatlarla açıklayan bu kişiler sistemlerinde tabiatı yorumlayış tarzlarıyla birbirinden ayrılırlar. Bu nedenle tabiatı kabul edenler bölümü kişilerden hareketle ele alınacaktır.

---

436 Şeyh Müfîd'in tabiat hakkındaki görüşleri için bk. *Evâilü'l-makâlât*, s. 101. Müfîd tabiat anlayışında Kâ'bî'yi takip etmiştir. Mcdermott, Martın, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid*, s. 216.

437 Nîsâbûrî Mu'tezile'den Bağdat ve Basra ekolleri arasında ihtilaflı konuları ele aldığı eserinde tabiat konusuna geniş yer verir. Bk. *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 133 vd. İki ekolün tabiat anlayışındaki farklılıklar için bk. Yusuf Rahman, "Klasik Dönemdeki Kelâm Ekollerine Göre Mucize Anlayışı", *SÜİFD*, (trc. Mustafa Akçay-H. İbrahim Bulut), 4/2001, s. 287-310.

a. Muammer

Kelâmcılar içinde cisimlerde mevcut bir tabiatı, nesneler arasında tabiî ilişkilerin varlığını kabul edenlerden ilki Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215-835)'dir[438]. O, sisteminde tabiata aktif bir rol vererek Allah'ı âlemde mevcut kötülüklerden tenzih etme amacı gütmüştür[439].

Muammer'e göre Allah cisimlerden başka bir şey yaratmamıştır. Arazlar ise, yanmanın ateş, ısının güneş ve renklenmenin ay tarafından meydana getirilmesi gibi tabiat vâsıtasıyla ya da hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmanın canlı varlıklar tarafından meydana getirilmesi gibi cisimlerin irâdesi vâsıtasıyla meydana gelir[440]. Buna göre, sesler, tabiatları gereği ses çıkaran cisimlerin fiilleridir. Tohumun yeşermesi ya da yok olması da cismin tabiatına ait bir fiildir[441]. Muammer'e göre Allah ancak cevherler üzerinde kudret sahibidir[442]. Hayat, ölüm, sağlık, hastalık, güç, zayıflık, renk, tat ve koku gibi arazları ise O yaratmamıştır. Tüm bunlar cevherin tabiatının fiilidir[443].

Muammer'e göre atomlarda Allah tarafından yaratılan bir tabiat vardır. Allah âlemi yaratırken sadece atomları ve onların cisimler içindeki toplanmalarını yaratmıştır[444]. Bu aşamadan sonra eşyanın niteliğini tabiatı belirler. Çünkü, Allah cisimleri tabiî olarak fiillerini meydana getirecek bir yapıda yaratmıştır. Gök cisimlerinin hareketi de bu tabiatlar aracılığıyla gerçekleşir. Göğü, yeri ve cisimlerdeki renklenme fiilini yaratarak her renk sahibine rengini veren ise Allah'tır[445]. Muammer'de tabiat yaratmanın aracı bir unsurudur. İbnü'r-Ravendî ve diğerlerinin ona yönelttiği

---

438 Kadı Abdülcebbâr cansız varlıklardan meydana gelen hâdiselerin mahallin tabiatı sonucu olduğunu iddia edenlerden birinin Muammer olduğunu söyler. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 388; a.mlf., *el-Muhît*, s. 403, 406.

439 Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 47.

440 Eş'arî, *Makâlât*, s. 303; Hayyât, *el-İntisâr*, s. 45-46. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 628; Watt, Mu'tezile'den tabiat fikrini savunanların Muammer'i takip ettiğini söyler. *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, s. 138.

441 Şehristânî, *el-Milel*, I, 66; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 135.

442 Eş'arî, *Makâlât*, s. 548; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 92-93; *Usûlü'd-dîn*, s. 336.

443 Eş'arî, *Makâlât*, s. 405, 548; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 93; *Usûlü'd-dîn*, s. 135, 336; Hayyât, *el-İntisâr*, s. 46; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 11. İbn Hazm'a göre, Muammer'e ait bu söz âlemin yarısını Allah'ın mahluku olmaktan çıkarmaktadır. İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 194; Nâder, Albert Nasri, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, İskenderiye, 1950., s. 179.

444 Eş'arî, *Makâlât*, s. 405; Belhî, Ebu'l-Kâsım, *Zikru'l-Mu'tezile*,(*Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde, nşr. Fuâd Seyyid) Tunus 1984, s. 71; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 429.

445 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 46.

cansız varlıklara ve ne yaptığını bilmeyen ölülere fiil atfettiği şeklindeki eleştiri ise doğru değildir[446]. Çünkü Muammer başlangıç aşamasında cisme bu tabiatı verenin Allah olduğunun altını özellikle çizmektedir.

Muammer'e ait bu anlayış kelâm atomcularının âlem izahının önemli unsurlarından olan sürekli yaratma fikrine yer vermemektedir. Buna göre âlemin atomlarını ve cisimlerini yaratan ve onlarda nedensellik yasalarının ilkesi olan bir tabiat ve mânâ yaratan Allah, âdetâ bu yasaları kendi haline bırakmış ve hiçbir müdahalede bulunmaksızın kendiliklerinden faaliyet yapmasına izin vermiştir[447].

Muammer'in tabiat anlayışı Şehristânî ve İbn Hazm tarafından eleştirilmiştir[448]. Muammer'in bir çok konuda tabiatçılara paralel görüşlere sahip olduğunu belirten Eş'arî ise teoriyi yorum yapmaksızın nakletmektedir[449]. Nesefî Muammer'in kudret, hayat ve ilim vasfı olmayan ölü ve cansız varlıkların muhkem ve mutkin fiiller olan arazları yaratmasını mümkün gördüğünü söylemiştir. Ona göre cansız varlıklara bu tür sıfatlar atfetmek yaratıcının bu vasıflarla nitelenmesini boşa çıkaracak ve yaratma konusunda Allah'a ortak kabul etmek anlamına gelecektir[450].

İslâm düşünce tarihinde Muammer'e tabi olanlara ashâb-ı meânî adı verilir[451]. Muammer'in âlem anlayışında ma'nâ ve tabiat kavramlarını birbirinden ayırmak oldukça güçtür. Kelâm literatürü ma'nâya çoğunlukla araz/sıfat anlamı vermekle birlikte[452] onu illet anlamında kullananlar da olmuştur[453]. Biri sâkin diğeri hareketli iki

---

446 Hayyât'ın bildirdiğine göre, İbnü'r-Râvendî'nin *Kitâbü't-tabâî* adında bir eseri vardır ve burada o Muammer'in "tab'" doktrinine paralel fikirler öne sürmekte, tabii nesnelere ait fiilleri Allah'a değil, tabiata bağlamaktadır. Böyleyken onun tabiat görüşünden dolayı Muammer'i eleştirmesi bir çelişkidir. *el-İntisâr*, s. 46.

447 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 33, 45, 46; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 439.

448 İbn Hazm, *el-Fasl*, s. 61; Şehristânî, *el-Milel*, I, 67.

449 Eş'arî, *Mâkâlât*, s. 382, 517.

450 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 628. Takip eden bölümde Nesefî Muammer'in sözünün çeşitli açılardan Allah'a bir ortak kabul eden Mecûsîlerin sözünden daha kötü olduğunu söyler. *Tebsıratü'l-edille*, II, 629-630.

451 Şehristânî, *el-Milel*, I, 67; Bağdâdî, *Usûlüd-dîn*, s. 135.

452 Eş'arî, *Mâkâlât*, s. 369; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IV, 55; Bağdâdî *el-Fark*, s. 137.

453 Eş'arî Allah'ın âlemi yaratmasının illeti üzerinde dururken Muammer'in "Allah yaratılmışları bir illetle yaratmıştır. Bu illetin de bir illeti vardır", dediğini söyler. Bu cümlelerde illet ve ma'nâ aynı anlamda kullanılmıştır. *Mâkâlât*, s. 253, 336; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğni*, V, 253. Kelâmcılardan ma'nânın bu anlamda kullanılmasını reddedenler de vardır. Bk. Eş'arî, *Kitabu'l-Lum'a*, s. 68. Kadı Abdülcebbâr Basra Mu'tezilesinden İbn Ayyaş'ın elemin bir ma'nâdan dolayı meydana geldiğini reddettiğini söyler. *el-Muğni*, IV, 29. Bâkıllanî, "Sükûn halinde olan bir cismin hareket etmesi

cismi müşâhede eden Muammer bunlardan hareket edenin içinde bulunan bir manâdan dolayı hareket ettiği sonucuna varır[454]. Ona göre cismin harekete diğerlerinden daha elverişli olmasının nedeni budur. Muammer'e göre evrende bulunan her şeyde onu diğerlerinden ayıran bir ma'nâ vardır. Ölü ve diri de birbirinden bir ma'nâ ile ayrılır. Çünkü bir varlıkta hayat, içinde buna sebep olan bir ma'nâ olmaksızın var olamaz[455].

Wolfson, Muammer'in ma'nâ teorisinin çağdaşları arasında bir benzeri olmadığını ve Grek felsefesinin etkisiyle ortaya çıktığını söyler. Ona göre Muammer'i çağdaşlarında görülmeyen eşyadaki farklılığın nedenleri üzerinde kafa yormaya iten neden tabiat hakkındaki görüşüdür. Hareket, sükûn, tat, koku, hayat ve ölüm gibi arazların Allah tarafından yaratılmayıp, bütün arazların cisimlerin ya da cisimleri oluşturan atomların tabiatlarıyla meydana geldiğini söyleyen Muammer, cisimlerdeki farklılığı meydana getiren bu tabiat üzerinde düşünmüştür[456]. Bu sorunun cevabını felsefî bilgide bulan Muammer, Aristo'nun tabiat tanımında hareket olarak nitelediği şeyi ma'nâ olarak ele almış ve nesnelerin bir iç sebebinin bulunduğu sonucuna ulaşmıştır. Aristo'ya ait "hareket" ve "tabiat" terimlerini kullanan Muammer bu terimlerin anlamları konusunda ise ondan ayrılmış, Aristo'nun "tabiat"ı yerini "ma'nâ"ya bırakmıştır[457]. Arazların oluşumunu cisimlerde/cevherlerde bulunan tabiatlarla açıklayan Muammer arazlardaki farklılığı ise ma'nâ teorisi etrafında çözüme kavuşturmuştur. Nitekim İbn Hazm ma'nâ teorisini eleştirisinde âlemde cevher ve araz dışında bir şey bulunmadığını, cisimlerdeki farklılığın ise yüklendikleri arazlardan kaynaklandığını söyleyerek bu konuda Wolfson'u desteklemektedir[458].

Cisimlerde hareketin sebebinin mânâ olduğu sonucuna ulaşan Muammer her bir ma'nânın öncesinde sonsuz bir ma'nâlar silsilesinin bulunması gerektiğini söyler[459]. Wolfson'a göre teorinin hasımların hücumuna hedef olmasının asıl nedeni bu sonsuz

---

halinde bu cisim ya kendi nefsiyle ya da bir illet aracılığıyla hareket eder" derken bu ma'nâya işaret etmektedir. *et-Temhîd*, s. 40.

454 İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 46; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 92; Belhî, *Zikru'l-Mu'tezile*, s. 71.

455 Eş'arî, *Makâlât*, s. 372-373; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 116.

456 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 119-121.

457 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 122. Horovitz ma'nânın Platon ideleriyle, Horten Hint sistemindeki kategorilerle, Watt ise hem Aristo hem de Plato sistemiyle benzerlikleri üzerinde durmuş, R. Frank ise Stoacı düşünceyle olan benzerliğine işaret etmiştir. Bk. Leaman, O., "Ma'nâ", *EI²*, VI, 347.

458 İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 46- 47.

459 Eş'arî, *Mâkâlât*, s. 373; Şehristânî, *el-Milel*, I, 46.

ma'nâ anlayışıdır[460]. Bu konuda Muammer'i Dehriyye'ye benzeten İbn Hazm, Allah tarafından yaratılan her varlığın sonlu olduğunu belirterek sonsuz ma'nâlar dizisini reddetmektedir[461].

Ma'nâ teorisini ilâhî varlık alanına da uygulayan Muammer'e göre, Allah'ın ilmi, zatında bulunan bir ma'nâdan dolayı O'na aittir. Onun diğer sıfatlar hakkındaki görüşü de böyledir[462]. Ali Sami en-Neşşâr İbnü'r-Ravendî'nin ifadelerinden yola çıkarak Muammer'in ma'nâ olarak nitelediği şeyin aslında tabiatta arazların varlığının illeti olan ilâhî sıfatlar olduğunu söyler. Buna göre sonsuz ma'nâlar ile anlatılmak istenen, aslında eşyanın arazlarının iç sebebi değil, ondaki değişimin temel sebebi olan zâtın sıfatlarıdır[463]. Neşşâr'a göre Muammer, ma'nâ teorisinde İbn Hazm, Hayyât, Bağdâdî ve Şehristânî'nin içinde bulunduğu grup tarafından yanlış anlaşılmıştır. Aslında Muammer'de söz konusu olan ma'nâlar eşyanın kendisi değil, sadece ilâhî kudretin kendisi ya da tahakkukudur[464]. Bu görüş ma'nâyı eşyada mevcut bir özellik olarak değil, belirleyici dış sebep olarak ele alma eğilimindedir.

Muammer'in görüşlerine yer veren eserler incelendiğinde fonksiyonları açısından benzerlik gösteren tabiat ve ma'nânın farklı anlam alanlarında kullanıldığı göze çarpar. Bu durum onun sisteminde ma'nâ ve tabiatın farklı anlamlar içerdiği şeklinde yorumlanabilir. Ma'nâ hakkında yaygın kullanım onu araz olarak nitelese de Muammer'de ma'nâ "nesnelerin niteliğini belirleyen iç sebep" anlamında illet terimine daha yakındır[465]. Teoriye yer veren en eski kaynaklarda da konu bu şekilde ele alınmıştır[466]. Muammer'de ma'nâ cisimde bulunan farklı tabiatların ortaya çıkmasının

---

460 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s.123.

461 İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 47. İbn Hazm'a göre sonsuz ma'nâ anlayışı Allah'ın şu âyetini de yalanlamaktır. "Her şey onun yanında bir miktara göredir." (13/9) *el-Fasl*, IV, 194; Benzer eleştiriyi Bağdâdî "Her şeyi adet olarak saydı", (72/28) âyetini delil gösterek yapar. *el-Fark*, s. 93

462 Eş'arî, *Makâlât*, 168, 488. Wolfson, Eş'arî'nin bu rivâyetin doğruluğu hakkında açık bir şüphe içinde olduğunu söyler. O, Bağdâdî ve Şehristâni'den gelen rivâyetlerde Muammer'in sıfatları reddettiği söylendiğinden, Eş'arî'den gelen bu rivâyeti ihtiyatla karşılamıştır. *Kelâm Felsefeleri*, s. 124.

463 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 56; Ali Sami en-Neşşâr, *İslâmda Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 368.

464 Ali Sami en-Neşşâr, *İslâmda Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 369-70.

465 Nitekim Şehristânî'de geçen "Her araz ebedî değildir. Ancak bir mahalde bir ma'nâ ile kâim olan arazın kıyâmı vâciptir", ifadesi Muammer'de ma'nânın illet anlamında kullanıldığını göstermektedir. *el-Milel*, I, 67.

466 Eş'arî, *Makâlât*, s. 303; Hayyât, *el-İntisâr*, s. 45-46. Ma'nâ teorisi üzerine bir makalesi olan Richard Frank'a göre sonraki kaynaklarda ma'nâ kısmen ya da tamamen Muammer'in anlayışını bozacak şekilde yeniden yapılandırılmıştır. Bk. "el-Ma'na", *JAOS*, s. 253.

belirleyici iç sebepleridir[467]. Nakledenlerin sıhhati kabul edildiğinde ma'nâ hakkında farklı yorumların bulunması Muammer'de ma'nânın farklı kontekslerde kullanılan müşterek bir kavram olmasından kaynaklanmaktadır. İlâhî varlık alanı düşünüldüğünde eşyanın varlığının sebebi olan sonsuz sıfatlar anlamına gelen ma'nâ; tabiî alanda cisimlerin tabiatını belirleyen iç unsurlardır. Tabiatın yaratılmış yapısını vurgulayan Muammer böylece, ilâhî sıfatlar ile eşyadaki süreklilik arasındaki bağlantıyı sağlamaya çalışmıştır.

b. Nazzâm

Sisteminde tabiat düşüncesine yer vererek sebepliliği kabul edenlerden biri de Nazzâm'dır. Mu'tezile dahil[468] tüm gruplar tarafından eleştirilen Nazzâm'ın fikirlerinin oluşumunda Dehriyye ve Seneviyye ile mücadelesinin yanında Hişâm b. Hakem ile olan yakın temasının büyük etkisi olmuştur[469]. Âlemin cevher ve arazdan oluştuğunu kabul eden Nazzâm, cevherin sonsuza kadar bölünebileceğini söyleyerek atom fikrine muhâlefet etmiştir. Hareket dışında araz kabul etmeyen Nazzâm, cisim, araz ve cevher arasında herhangi bir fark gözetmez. Kelâmcıların büyük çoğunluğu tarafından araz olarak nitelenen renk, tat ve koku ise ona göre cevher ya da latîf cisimlerdir[470]. Nazzâm'a göre âlem birbirine zıt cevherlerden oluşur. Cevherlerin yapısında ise onun fiilini belirleyen özel bir tabiat vardır[471].

Nazzâm'la ilgili Eş'arî'de birbirine zıt iki rivâyet bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde Nazzâm, Allah'ın cisimleri bir vuruşta yarattığını ve cismin her an yaratıldığını belirterek sürekli yaratılışa inanan ve tabiî sebepliliği inkâr eden bir konumda

---

467 Frank'a göre Muammer ma'nâ teorisiyle hâricî sebepler ile cevherlerin fiili sonucu ortaya çıkan sonuçlar arasındaki ilgiyi kurmaya çalışmıştır. Buna göre Muammer'in sisteminde ma'nâ "belirleyici iç sebep" anlamına gelecek şekilde birincil ve ikincil sebepler arasını ayırmak için kullanılmıştır. Bk. "el-Ma'nâ", *JAOS*, s. 258. Muammer'in mânâ teorisi hakkında geniş bilgi için bk., Daiber, Hans, *Das Theologisch-Philosophische System Des Mu'ammar Ibn 'Abbâd As-Sulamî*, Beyrut 1975.

468 Mu'tezile'nin Nazzâm'ı eleştirisi için bk. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 81-82.

469 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 36; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 79-83. Nazzâm'ın Dehriyye ile olan mücadelesinin onun akîdesinin hareket noktasını tayin ettiği söylenmektedir. Bk., Nyberg, "Nazzâm", *İA*, IX,148-149; Ahmed Emîn, *Duhâ'l-İslâm*, s. 122-123.

470 Eş'arî, *Mâkâlât*, s. 301-305. Nazzâm'ın bu görüşünde Dırâr, Hafs el-Ferd ve Neccâr'ı takip ettiği anlaşılmaktadır. Bk. Eş'arî, *Mâkâlât*, s. 317.

471 Eş'arî, *Mâkâlât*, s. 309; Hayyât, *el-İntisâr*, s. 32, 41, 46, 48; Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, s. 115.

görünmektedir[472]. Diğerinde ise o, insanın dışında meydana gelen her şeyin, o şeyin sahip olduğu tabiatı gereği Allah'ın fiili olduğuna inanarak tabiî sebepliliği benimsemektedir. Ona göre bir kimse tarafından taşın ileri, aşağı ya da yukarı doğru atıldığında gitmesi böyledir[473]. Ona göre bu, Allah taşa bir tabiat verdi ve bu tabiat nedeniyle bir kimse onu ileriye doğru attığında taş ileri doğru gider anlamına gelir[474].

Nazzâm'ın sürekli yaratmaya inandığını belirten rivâyet pek taraftar bulmamıştır. Hayyât'ın bildirdiğine göre bu görüş Câhız dışında kimse tarafından ona nisbet edilmemiştir[475]. Câhız'dakii rivâyet gözden geçirildiğinde ise bunun sürekli yaratma fikrini desteklemediği görülür[476]. İbn Hazm'dan Nazzâm'ın sürekli yaratmaya inandığını belirten rivâyet ise ihtiyatla karşılanmalıdır[477]. Bununla birlikte Bağdâdî'den gelen "Ateşten ve kardan hem sıcaklık hem de soğukluğun olmayacağı gibi bir tek cinsten iki ayrı fiil doğmaz", ifadesi Nazzâm'ın eşyada bulunan sabit özellikleri kabul ettiğini göstermektedir[478]. Bunun yanında Kadı Abdülcebbâr'ın Nazzâm'ı Muammer'le birlikte cansız varlıklardan ortaya çıkan hâdiseleri mahallin tabiatı sonucu olduğuna inananlardan biri olarak göstermesi de bu iddiayı desteklemektedir[479]. Nazzâm'ın sürekli yaratmayı benimsemesi ise onun sisteminde önemli bir yeri olan kümûn teorisiyle de çelişmektedir. Hayyât, Nazzâm'ın Allah'ın belirli bir tabiatta yarattığı varlıklara sürekli müdahalesini mümkün görmediğini söylemektedir[480]. Nazzâm'dan gelen bu iki rivâyeti değerlendiren Wolfson, bu konuda gelen diğer görüşleri de dikkate

472 Eş'arî, *Mâkâlât*, s. 404. Eş'arî'nin Nazzâm'ın bu görüşüne "ondan anlatıldığına göre" ifadesiyle başlaması bu konuda kesin bir kanaate sahip olmadığını göstermektedir. Ayrıca burada Eş'arî'nin bu görüşe sadece bir yerde değindiğini belirtmek gerekir.

473 Eş'arî, *Makâlât*, s. 404. İbnü'l-Murtazâ bu rivâyeti Nazzâm'dan Kâ'bî'nin aktardığını söyler. Bk. *el-Münye*, s. 159. Ayrıca bk., Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, s. 114-115.

474 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 11; Şehristânî, *el-Milel*, II, 55. Hayyât'ın bildirdiğine göre Nazzâm Seneviyye'nin aksine eşyayı dilediği gibi tedbir eden bir yaratıcıyı kabul etmektedir. *el-İntisâr*, s. 31.

475 Hayyât Nazzâm hakkında bu sözün iftira olduğunu söyler. *el-İntisâr*, s. 36; Bağdâdî Câhız'dan gelen bu rivâyete yer verir. *el-Fark*, s. 86.

476 Câhız, Nazzâm'ın "lambanın gün içinde halden hale yenilenmesi" ifadesini sürekli yaratma olarak yorumlamıştır. Oysa ki Nazzâm bu örneği kümûn teorisini ispat için vermektedir. Ona göre lambanın yanması onda gizli olan yağın sürekli olarak açığa çıkmasıyladır. Bk. *Kitâbü'l-Hayevân*, V, 22-23. Nafiz Danışman, Nazzâm'ın bu fikri İyon felsefesindeki "Her an aynı nehirde yıkanmayız, zira nehrin suları göl gibi sabit olmayıp her an değişmektedir", sözünden aldığını söyler. *Kelâm İlmine Giriş*, s. 133.

477 İbn Hazm'ın konuya "Ondan zikredildiğine göre..." şeklinde başlaması bu görüşe tam olarak güvenmediğini gösterir. *el-Fasl*, s. 54; Sâlim Yefût, *İbn Hazm ve Fikru'l-felsefi*, s. 34-346. Bununla birlikte İbn Hazm Nazzâm'ın bu konuda doğru düşündüğünü söyler. *el-Fasl*, s. 55.

478 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 84.

479 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 338.

480 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 41.

aldıktan sonra Eş'arî'den gelen ikinci rivâyeti daha doğru bulur. Wolfson'a göre Nazzâm, Muammer'de olduğu gibi cisimde değişen tüm hâdiselerin sebebi olan tabiat anlayışını savunmaktadır[481].

Tabiatın eşyaya Allah tarafından yerleştirildiğine inanan Nazzâm kendi döneminde kelâmcıların tabiatçılar olarak nitelediği gruptan ayrılmaktadır. Ona göre âlemde doğrudan doğruya eşyanın kendi içindeki tabiatının sebep olduğu her hareket, sonuç olarak Allah'ın fiilidir[482]. Bu tabiat, eşyaya ilk yaratma anında konmuştur. Nazzâm'ın yaratma görüşü de kelâmcılarınkinden oldukça farklıdır. Ona göre cisimler ilk yaratma anında itimâdî bir harekete sahiptir[483]. Burada Nazzâm'ın hareketi intikâl ve i'timâd hareketleri olarak ikiye ayırdığını belirtmeliyiz. Evrende hareket dışında araz kabul etmeyen Nazzâm'a göre sükûn dahi i'timâdî bir harekettir[484]. Böylece o yaratma ile hareket vermeyi (tahrîk) birleştirmiş, hareket ile eşyanın ademden vücûda çıkmasını kastetmiştir[485]. Bu durum ilk bakışta Aristo'nun ilk muharrik nazariyesini çağrıştırsa da iki sistem arasında önemli farklar vardır. Her şeyden önce Nazzâm Aristo'da olduğu gibi âlemin ilk muharriki ile birlikte ezelî olduğunu söylememektedir. Filozofların tabiat anlayışına ait bazı unsurları kullanan Nazzâm, bunları kendi yaratılmış âlem inancına uyarlamıştır[486].

Nazzâm'a göre eşya tabiatıyla fiilde bulunabilir. Yaratılmış şeylerin içine Allah tarafından yerleştirilen bu tabiat, eşyanın başka şeylere dönüşmesine yahut onlardan başka şeyler meydana gelmesine sebebiyet vermektedir. Buna göre âlemde meydana gelen her fiil dolaylı olarak Allah'a, doğrudan ikinci dereceden tabiî faillere hamledilir. Aslında Nazzâm'a ait bu yaratılmış tabiat anlayışı fazla tepki çekmemiştir. Onun asıl küfre varan ithamlarla karşılanan düşüncesi bu tabiatlardan âlemin oluşumunu izah ediş

---

481 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 431-432.
482 Eş'arî, *Makâlât*, s. 404.
483 Eş'arî, *Makâlât*, s. 324-325.
484 Nazzâm'a göre, sükûn nesnenin aynı mekânda iki vakitte bulunması yani durduğu yerde iki defa hareket etmesidir. Eş'arî, *Makâlât*, s. 325, 355.
485 Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühû'l-kelâmiyye*, s. 113; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 381.
486 Mâtürîdî Nazzâm'ın heyûlâ ve kuvvet anlayışında Aristo ve taraftarlarını eleştirdiğini söyler. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 229. Ebû Rîde Nazzâm'ın yaratma (halk) ve hareket verme (tahrîk) anlayışının Aristo'dan esinlendiğini belirtir. Âlemin cüzlerinin sonu olmayan zıt cevherlerden oluştuğu ve Allah'ın bu unsurlara dilediği gibi boyun eğdirmesi konusunda ise onu Anaksagoras'ın "her şeyi düzenleyen ve tertip eden akıl" anlayışına benzetir. Ebû Rîde'ye göre, görüşlerini felsefî fikirlerle güçlendirmiş olsa da Nazzâm'ı bu konulara sevkeden asıl neden dînîdir. O, çeşitli mezheplerden kendine uygun görüşleri almıştır. *Nazzâm ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, s. 114.

tarzına, yani kümûn teorisinedir.

Nazzâm, âlemin yapısını oluşturan bu tabiatlardan eşyanın meydana geliş sürecini kümûn-zuhûr teorisi ile açıklar. Ona göre Allah, kâinatı bir anda yaratmış olup eşyanın (maden, nebat, hayvan, insan) varlığa gelmesi diğerinden önce değildir. Allah eşyayı birbirinde gizlemiştir. Öncelik ve sonralık yaratılışta değil ortaya çıkış sırasındadır[487]. Nazzâm böylece cisme yaratılış anında yerleştirilen sâbit bir kanunun varlığını kabul eder. Cisimlerde varolan her değişiklik ona önceden verilen bu tabiatı nedeniyledir. Eşya, ona yaratılış anında yerleştiren bu tabiattan ayrılamaz. Taş, tabiatı gereği yuvarlanmak, su ise akmak zorundadır[488]. Bu noktada o, Sünnî kelâmcıların atom üzerine bina ettikleri sürekli yaratma (halk-ı müstemir) anlayışına karşı çıkmaktadır. Buna göre yaratılış anında eşyaya gizlenen varlıkların ortaya çıkışı kelâmcıların çoğunda olduğu gibi bir hudûs değil "zuhûr" dur[489]. Nazzâm'a ait bu görüş aslında onun müdâhale anlayışının bir sonucudur. Nazzâm cisimlerin birbirinde yer kaplaması anlamına gelen müdâhaleyi kabul etmektedir. Ona göre her şey zıddına, hafif olan ağır olana, renk tat ve kokuya müdâhale edebilir[490]. Kelâmcıların çoğu ise iki cismin aynı mekânda olması anlamına gelen bu düşünceyi reddetmiştir[491]. Nazzâm'ın kümûn-zuhûr teorisi "Âlemin İşleyişinde Sebeplilik" bölümünde detaylı olarak işlenecektir.

Nazzâm'ın sürekli yaratmayı reddetmesi öncelikle değişmeleri yeni yaratılışlar olarak değil, bi'l-kuvve olan şeylerin bi'l-fiil haline gelmesi olarak tanımlaması anlamına gelmektedir. Bu durumda potansiyel varlıkların meydana gelmesi doğrudan Allah tarafından değil, tabiat tarafından gerçekleşir. Nazzâm'ın âlemdeki değişen olaylara ilişkin bu açıklamayı takip etmesinin sebebi Allah'ın kesintisiz yaratması konusundaki genel Sünnî açıklamayı doğru bulmamasıdır.

Tüm bu yönleriyle Nazzâm İslâm düşünce tarihinin en çok eleştirilen

---

487 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, V, 1-13; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 87; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, s. 125.
488 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 44.
489 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 382.
490 Eş'arî, *Makâlât*, s. 327, 384-385; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 160.
491 Eş'arî'nin bildirdiğine göre bu dönemde insanların çoğu müdahaleyi kabul etmemektedir. *Makâlât*, s. 328-329. Cüveynî ve İbn Hazm da müdâhale fikrini reddeder. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 160; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 60.

şahsiyetlerinden biri olmuştur. Bağdâdî onu mülhid filozofların tesirinde kaldığı için eleştirmekte, ona ait üç görüşü kesinlikle Seneviyye'nin tesirine bağlamakta, dördüncüsünün ise tabiatçılardan mı yoksa Seneviyye'den mi geldiği konusunda şüphe ettiğini söylemektedir[492]. Nazzâm'ın Seneviyye'den etkilendiğini iddia eden İbnü'r-Râvendi, bunu ispatlamak için onun hafif ve ağır cisimler hakkındaki görüşlerine yer verir. Şehristânî ise Nazzâm'ın tabiat düşüncesini filozoflardan zuhûr ve kümûn ehlinden aldığını ve kelâmcılardan çok filozoflara meylettiğini söyler[493]. Ebû Rîde ise Nazzâm'ın, Seneviyye'nin fikirlerinden faydalanmakla birlikte onların metotlarını kullanmadığını söyler[494]. Ona göre Hayyât'tan gelen ve Nazzâm'ın âlemin karanlık ve aydınlık tabiatların karışımı sonucu oluştuğuna inanan Mahiheistleri reddetmesi de bu görüşü desteklemektedir[495].

Nazzâm'ın tabiat teorisi bazı yönlerden Muammer'inkinden farklılık arzeder. Öncelikle Muammer, sisteminde tabiata ilave olarak ma'nâ terimine yer vermiştir. Muammer'de ma'nâ, eşyanın niteliğini belirleyen iç sebep olarak tanımlanırken, Nazzâm tabiatı eşyanın bi'l-kuvvelikten bi'l-fiilliğe geçişinin sebebi olarak görmüştür[496]. Wolfson tarafından dikkat çekilen diğer fark ise, tabiatın işleyiş şekli üzerinedir. Nazzâm'a göre âlemdeki faaliyetinde Allah'a bağlı olan bu tabiat, Allah'ın mûcizevî gücüyle değişmeye maruz kalabilir. Çünkü ona göre tabiat Allah'ın emrinde hareket eden bir âlettir. Muammer'e göre ise tabiat Allah'tan bağımsızdır ve O'nun irâdesiyle herhangi bir değişikliğe maruz kalmaz. Böylelikle o mucizelerin imkânını da reddetmiş olur[497]. Nazzâm genel olarak mucizelerin imkanını kabul etmekle birlikte hadislerde geçen bazı rivâyetleri reddetmiştir. Bunun nedeni onun tabiat görüşünden çok rivâyetlerin sıhhatiyle ilgilidir. Muammer'in mucize görüşü tam olarak bilinemese de onun cevher ile araz arasında herhangi bir dış etkiye yer vermeyen tabiat anlayışı

---

492 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 113.

493 Şehristânî Nazzâm'ın kümûn teorisini filozoflardan ashâbü'l-kümûn ve'z-zuhûrdan aldığını belirtir. Bk., *el-Milel,* I, 56. O bir başka yerde kümûn ve zuhûrdan bahseden ilk kişinin Anaksagoras olduğunu söyler. Bk., *A.g.e.*, II, 65.

494 Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, s. 116.

495 "Sizin tanımladığınız nur ve zulmet nasıl karıştı, nasıl birbirine nüfuz etti ve bir başkasının zorlaması olmaksızın bir araya gelerek fiile zorlandı. Örneğin taş tabiatı gereği yuvarlanmak su ise akmak zorunda kaldı. Hatta sizin inancınıza göre bölünme ve ayrılma bir artmadır." Buradan hareketle Nazzâm eşyanın yaratıcısı olduğuna ulaşır. Hayyât, *el-İntisâr,* s. 32.

496 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 433.

497 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri,* s. 435-437.

nedeniyle mucizelerin vukûunu mümkün görmediği düşünülebilir[498].

c. Câhız

Mu'tezile içinde sisteminde tabiat kavramına önemli yer verenlerden biri de Câhız (ö. 256/872) dır. Câhız'a göre Allah, varlıkları yaratmış ve onlara bir tabiat vermiştir. Cisimlerin tabiatları ve kendilerine özgü fiilleri vardır[499]. Ateş, kendisinde bulunan bu tabiat sayesinde sürekli olarak cisimleri çekmektedir[500]. Su ve ateş gibi âlemi oluşturan tüm şeyler değişmeyen bir tabiat kanununa bağlıdır.

Câhız, tabiat hakkındaki görüşlerine yer verdiği *Kitâbü'l-Hayevân* adlı ansiklopedik eserinde âlemin yapısını tamamen tabiî sebeplere bağlı olarak açıklamaktadır. Buna göre âlemde bulunan nesne, hayvan ve insanlar tabiat adı verilen sabit niteliklere sahiptir[501]. Yeryüzünü oluşturan canlı ya da cansız tüm varlıklar bu tabiî unsurların karışımı sonucu oluşmuştur[502]. Sözgelimi, altın yeraltında uzun yıllar boyunca hava, su, toprak ve ateş cevherlerinin çeşitli sebeplerle birleşmesi sonucu oluşur. Bu tabiat bozulmaz ve sonsuza kadar böyle devam eder[503].

Câhız'a göre tabii sebepler tabiatın işleyişinde de etkilidir. Bir yerde o, denizlerdeki tuzluluğu şöyle izah eder: "Yerin yüzeyinde ve içinde akan sular, yıkama ve eritme özellikleri yüzünden okyanusun büyük bölümünde toplanınca yerdeki tuzları çekerek eritirler. Yerin içinde başka maddelerle karışmış bir halde bulunan ateşin kısımları da suya geçerek sudaki latîf maddeleri buhara dönüştürür. Böylece buhar yağmur, kar ve doluya inkılâb eder. Bunlar sel ve nehirler yoluyla tekrar denizlere akarak tuzlanırlar. Böylece aynı hâdise tekrar ederek denizin suları ne eksilir ne de

---

498 Detaylı bilgi için bk. Bulut, Halil İbrahim, "Din Bilim Arasında Zuhur Eden Problemler: Nedensellik Ya da Hissî Mucizelerin İmkânı Meselesi", *İlâhiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı VII. Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı ve Sempozyumu,* Eylül 2002. s. 231-236.

499 Şehristânî, *el-Milel,* I, 75.

500 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 336; Şehristânî, *el-Milel,* I, 75; Hayyât Câhız'ın çeşitli tabiatların fiilleri hakkında bir kitap yazdığını söyler. *el-İntisâr,* s. 70.

501 Nesnelerin tabiatı hakkında bk. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*,V, 60. Çeşitli hayvanların tabiatları hakkında bk., I, 190; II, 9, 114; IV, 54, 93, VII, 63. İnsanların tabiatı hakkında bk. I, 169, 202-203; II, 105.

502 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, 149; III, 327. Câhız'da hayvanların tabiatları hakkında bk. Nafiz Danışman, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 111-126.

503 *Kitâbü'l-Hayevân*, III, 375. Farenin ve insanın oluşumunu da tabiî unsurların karışımı ile açıklıyor. *Kitâbü'l-Hayevân*, III, 375-376.

çoğalır. Ona göre suyun katılaşmasının sebebi onda başka cevherlerden gelen kuvvetlerin bulunmasıdır. Su, bütün kuvvetleri kabul eden bir cevher olduğundan bazı kuvvetlerle karışarak yağ, sirke ve sütü oluşturur. Bütün bu maddeler ihtiva ettikleri kuvvetlerin tesiriyle değişik mâhiyetler alırlar. Bu maddelerin sıvı kısımlarında değişen cevher sudur. Her şeyin bütün kuvvetlerini ihtiva eden özü (usâre) onun suyudur. Dolayısıyla yabancı maddelerden mücerret olan suyu pişirdiğimizde katılaşmaz ve buhar olup uçar; ama içindeki diğer maddeler katılaşırlar. Hava ve su diğerlerine şu bakımdan benzerler ki her ikisi de sıcağı ve soğuğu, güzel ve fena kokuları, sıhhat ve fesadı kabul ederler[504].

Câhız Nazzâm'da olduğu gibi istihâle (dönüşüm) fikrini de kabul eder. Ona göre su havaya, hava da suya hızla dönüşebilir. Buna örnek olarak insanın su dolu bir bardağı ağzına götürdüğünde havanın suyu çekmesi ve onunla karışmasını gösterir[505]. Bunun gibi sarı ve yeşil koyulaşınca siyah olur. Beyaz ve siyah arasında olduğu gibi renkler arasında da tabiatı gereği bir zıtlık vardır[506].

Câhız'a göre ateşin dumanla az veya çok karışık olduğunu gördüğümüzde onun mavi, siyah ve beyaz olduğunu anlarız. Ateşin çeşitli renkler almasının sebeplerinden biri de odunun kuraklık ve ıslaklık derecesiyle yağ, odun ve duman gibi maddelerin çokluk ya da azlığıdır. Bulutlar dahi vaziyetlerine ve arazlarına göre çeşitli renkler alırlar. Aslında beyaz olan bulut ufuktaki güneşle karşılaşınca sarı, kırmızı ve siyah renkler alır[507]. Câhız kar ve soğuk arasındaki ilişki ile güneş, hareket etme ve havanın insan bedeni üzerindeki etkilerini de tabii sebepliliğe göre açıklamaktadır[508].

Câhız, tab' teorisinin kapsamını genişleterek uhrevî işlere de uygulamıştır. Buna göre o, cennetin kendi halkını tabiatı gereği kendisine çektiğini ve sonrasında

[504] Câhız, *Kitabü'l-Hayevân*, V, 89-90; Nafiz Danışman, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 139.
[505] Câhız, *Kitabü'l-Hayevân*, V, 55, 90. Câhız Nazzâm'ı atom görüşünde de desteklemektedir. *Kitâbü'l-Hayevân*, V, 55.
[506] Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, V, 59-65.
[507] Câhız, *Kitabü'l-Hayevân*, V, 62, 65; Nafiz Danışman, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 138.
[508] "Ülkelerin soğuk olması karın çok ya da az yağması nedeniyle değildir. Karın az olduğu soğuk ülkeler de vardır. Biz, her ne kadar karı çok olan ülkelerin soğuk olduğuna hükmetsek de su sadece soğukta donmaz. Bazı geceler çok soğuk olmasına rağmen su donmaz. Bazen de fazla soğuk olmamasına rağmen suyun donduğunu görürüz. Suyun donması rüzgarın durumuna göre de farklılık arzeder. Suyun donmasının bir çok şartı olup, bu durumdan duruma değişir. *Kitâbü'l-Hayevân*, V, 69-70,105-106. Ona göre gökgürültüsü ısınıp yükselen su buharının ısıyla karşılaşması sonucu oluşur. *Kitâbü'l-Hayevân*, V, 87.

sürekli olarak kendisinde tuttuğunu, yoksa Allah'ın kimseyi cehenneme sokmadığını iddia etmiştir[509].

Kaynakların belirttiğine göre Câhız daha çok insan fiillerindeki tab' görüşünden dolayı eleştirilmiştir. Ona göre insanın irâde dışında fiili yoktur ve tüm fiiller tab'an meydana gelir. Tab' nazar vâki olan kişiden bilginin zorunlu olarak ortaya çıkması gibi zorunlu bir fiili ifade eder[510]. Bu durumda bilgi nazar ve duyulardan tevellüd eden bir fiil olmaktadır. İnsanın irâdesini bu işe yöneltmek dışında bir fonksiyonu yoktur. Bunun dışında fiil zorunlu (ıztırâr) ve tabiî (bi't-tab') olarak meydana gelir. Bu durumda tüm bilgilerin kaynağı insanın tabiatı olmaktadır[511]. O, insanın irâde dışında fiilinin olmadığını iddia eden Sümâme b. Eşres'e katılmaktadır[512]. Ona göre fiilin meydana gelmesinde etkili olan istitâat ise fiilden önce vardır[513].

Câhız'a ait bilgiyi zarûri ve tabiî fiil kategorisine indiren bu anlayış, insanın itikâdî konular üzerindeki irâdesini ortadan kaldırdığı için eleştirilmiştir. Buna göre Câhız, kendisine din tebliğ edildiği halde benimseme imkanından mahrum olduğu için kabul etmeyen kişinin mazur olduğunu söylemektedir. Bu durumda bir kişinin müslüman ya da kafir olması kesbî değil, zorunludur. İnsanın, irâdesini bu işe yönlendirmesi dışında herhangi bir ihtiyarı yoktur. Sonuçta bu durum insanın müslüman ya da kafir olmasını, elinden almakta sorumluluğunu ortadan kaldırmaktadır[514].

---

509 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 106; Hayyât, Câhız'a nisbet edilen bu görüşün doğru olmadığını söyler. *el-İntisâr*, s. 70. Ahmed Emîn bu görüşü Câhız'ın tuhaf fikirlerinden biri olarak niteler. *Duha'l-İslâm*, III, 136.

510 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 380. Câhız bu görüşünde Muammer'i takip etmiştir. Muammer'e göre insanın irâde dışında fiili yoktur. Oturma, kalkma, hareket ve sükûn gibi tüm teklifi fiiller onun irâdesine dayanır. Şehristâni, *el-Milel*, I, 67. İnsanda onu fiile sevkeden bir tabiatın varlığını Mâtürîdî de belirtmektedir. Ancak bu tabiat-fiil ilişkisinde herhangi bir zorunluluğa yer vermez ve her vesileyle yaratılmışlık vasfının altını çizer. Bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 354-355.

511 Eş'arî, *Makâlât*, s. 131; Şehristânî, *el-Milel*, I, 75; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye*, s. 37.

512 Belhî, *Zikru'l-Mu'tezile*, s. 73. Kâ'bî'den gelen bu rivâyete yer veren Bağdâdî Câhız'a şöyle cevap verir: "Bu durumda o, Kâ'bî'yi tasdik ediyorsa insanın namaz kıldığını, oruç tuttuğunu, hacca gittiğini, zina ve hırsızlık ettiğini, iftirada bulunduğunu ve katil olarak itham edilmemesi gerekir. Çünkü ona göre bu fiiller irâde dışı olan şeylerdir." *el-Fark*, s. 105. Bağdâdî buna benzer bir görüşü Muammer'e atfeder. Muammer'e göre insanın irâde dışında fiili yoktur ve diğer arazlar tabiatları gereği cisimlerin fiilidir. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 93.

513 Câhız, fiilden önce kulda istitâatin bulunduğuna dair Kur'an'dan bir örnek verir. Süleymân'ın isteği üzerine bir cinnin Belkıs'a ait tahtı kısa sürede getirme gücüne sahip olduğunu söylemesi (en-Neml, 27/39), bunun önemli delillerindendir *Kitâbü'l-Hayevân*, II, 191; Eş'arî, *Makâlât*, s. 407.

514 Gazzâlî'nin bildirdiğine göre Câhız, Yahûdi, Hıristiyan ve Dehriyye'den İslâm'a muhalif olanların itikâdlarına aykırı olarak bu konuda ısrar ettikleri taktirde günah işlediklerini söyler. Ancak bu kişiler nazar etselerde hakikati anlamaktan aciz oldukları için iman etmemişlerse mazurdurlar,

Buradaki tehlikeye dikkat çeken Bağdâdî, fiillerin tab'an meydana gelmesinin kabul edilmesinin namaz, oruç, hırsızlık ve adam öldürme gibi fiilleri insanın fiili olmaktan çıkaracağını söyler. Ona göre bu durumda insan, kesbi olmayan bu fiillerden dolayı sevap ve cezaya müstahak olamaz[515].

Aslında Câhız'ın tab' anlayışı onun tevellüd görüşünün bir uzantısıdır. Ona göre bilgi ister nazar yoluyla ister hisler aracılığıyla oluşsun mütevellid konumda olduğundan insana ait bir fiil değildir. İnsanın bu konuda irâdesini bilgi edinmeye yönlendirmesi dışında bir ihtiyârı yoktur. Bunun dışındaki tüm sonuçlar zorunlu (ıztırârî) ve tabiî olarak meydana gelir. Örneğin gözümüzü açtığımızda bir nesnenin kırmızı ya da sarı olduğunu görmemiz, bir objenin diğerinden büyük olduğunu farketmemiz zorunlu bir fiildir. Bu noktada gözümüzü açmamız ise irâdî ve ihtiyârîdir. Bu fiilden doğan tüm bilgiler ise ıztırâridir. Bu anlayış tüm insan bilgisini tabiî fiil kapsamına almaktadır. İnsan aklı tabiî olarak geliştikçe bilgisi de gelişir ve böylece küllün cüzden büyük olduğunu, bir cismin aynı anda iki ayrı mekânda olamayacağını kavrar. İnsan tab'ı gereği düşünmeye gereksinim duyar. Bunun gibi hakkında delil olan şeyi kabul eder, olmayanı ise reddeder[516].

Ahmed Emîn'e göre Câhız'ın tab' doktrini insanı fiilinin hâlıkı olarak gören ve tevellüde inanan genel Mu'tezile itikâdı ile çelişmez. Çünkü Câhız, insanın irâdesi üzerindeki üstünlüğünü kabul etmekte, bunun dışında tevellüd eden tüm şeylerin tab'an ve zarûrî olarak meydana geldiğini söylemektedir. Dolayısıyla tab' insanda ihtiyârın

---

dolayısıyla günahkâr sayılmazlar. Nazarın gerekliliğini bilmedikleri için nazar etmeyip inkâr etmişlerse yine mazurdurlar. Bu konuda günahkar olanlar sadece muannitlerdir. Çünkü Allah kimseyi takatinin üzerinde bir şeyle mükellef tutmaz. *el-Müstasfâ*, II, 359.

515 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 161. İsferâyînî çirkin bir bidat olarak nitelediği bu düşünceyi yerleştirmek için Câhız'ın hayvanların tabiatına dair bir eser yazdığını söyler. *et-Tebsîr*, s. 82. Zühdî Cârullah'a göre kesb nazariyesini benimseyen Bağdâdî'nin Câhız'ı tab' anlayışından dolayı eleştirmesi tuhaftır. Çünkü kesbe inananlar insanın sadece irâdesinin olduğunu, bununla birlikte fiilin ve fiilin tamamlanmasını sağlayan hadis kudretin fiil anında Allah tarafından yaratıldığını söylemektedirler. Bu noktada Câhız da insanda irâdenin bulunduğunu kabul etmekle birlikte kesbe inananların insan fiillerinde Allah'a verdiği rolü tab'a vermiştir. Her iki durumda da insanın fiili üzerindeki etkinliği aynıdır. Nitekim Câhız insanın fiilde bulunduğu tab'ın Allah tarafından yaratıldığını inkar etmez. Öyleyse kesb nedeniyle fiilinden sorumlu olan insan tab' nedeniyle de sorumludur. Zühdî Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 155.

516 Ahmed Emîn Câhız'in tab' nazariyesinde kendi dönemindeki tartışmalardan etkilendiğini söyler. Bu dönemde insanlar bilginin nazar sonucu mu yoksa zarûrî olarak mı meydana geldiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Zarurî bilgi ile kastedilen insanda herhangi bir nazar ya da kesb olmaksızın meydana gelen bilgidir. Nazarî olduğunu iddia edenler ise bilginin nazar ve iktisâb sonucu oluştuğu görüşündedirler. *Duhâ'l-İslâm*, III, s. 132-133.

varlığına engel olmaz ve onu fiilini özgür bir şekilde yapmaktan alıkoymaz. Câhız'ın kabul ettiği tab' kendisinde nazar vâki olan kişiden bilginin zorunlu olarak çıkmasına benzer. Nazar bazı durumlarda ihtiyarî olarak da meydana gelebilir[517].

Câhız'a göre, fiillerde tab'ı kabul etmek insanın seçme özgürlüğünü ortadan kaldırmaz. Câhız, insanın ıztırârî fiilleriyle onda yaratılış gereği aklın müdahalesi olmadan varolan fiillere işaret eder. Bununla birlikte o, akla büyük önem verir ve insanın aklıyla içgüdülerine (garîze) galip geldiğini söyler[518]. Bunun yanında tab' ile iktisâbı ayırmak suretiyle iktisâbı ikinci bir tab' olarak niteler. Ona göre tab'an sahip olunan akıl ve garîzî özellikler, mükteseb aklın yardımı olmaksızın kemal derecesine ulaşamaz[519].

Muhammed Amâra'ya göre Câhız'da tab' kavramı modern çalışmalarda görülen içgüdü (garîze) anlamına gelir. O'nun bahsettiği tab' Allah'ın insanda yarattığı huy ve karakterdir[520]. Bir tür determinizmi çağrıştıran bu tabiat aslında insan ihtiyârına engel değildir[521]. Çünkü Câhız eserinde, insan fiilini onda bulunan iç sebeplerin ürünü olarak görüp ona ihtiyâr ve sorumluluk tanımayan görüşü eleştirmektedir[522]. Câhız insanda marifetin ancak onun kaynağı ve sebepleri üzerine nazar etmekle meydana geleceğini söylemektedir. Deliller üzerinde yapılan bu nazar ve irâde her şartta irâde eden insana ait bir fiildir. Nazarın ıztırâri olacağı ve insanın bu nazardan kaçamayacağı tek an onun nazara olan isteğinin kuvvetlenmesidir. Bu durumda nazar insanın ipinden tutarak onu sürükler. Buradan hareketle Amâra, Câhız'ın bu görüşünün, onun şartlara hakkını vermesinden kaynaklandığını söyler. Böylece Câhız insanda hürriyet ve ihtiyârı nefyeden Cebriyye'nin determinist yaklaşımından uzaklaşmıştır[523].

Câhız, tab' anlayışında Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından

---

517 Amâra, Muhammed, *Müşkiletü'l-hürriyetü'l-insân*, s. 78.
518 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, 221.
519 Duğaym, Semih, *Felsefetü'l-Kader fî'fikri'l-Mu'tezile*, s. 129.
520 Câhız, *Resâil*'de insana ait bu tabiatlardan bahseder. I, 103-104, 113, 115. Muhammed Amâra Câhız'ın tabiat anlayışını yorumluyor. Bk., *Müşkiletü'l-hürriyye*, s. 76.
521 Nitekim Câhız istitâatin fiilden önce bulunduğunu kabul etmiştir. *Kitâbü'l-Hayevân*, II, 190-191; Amâra, *Müşkiletü'l-hürriyye*, s. 76.
522 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, 201-203.
523 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, 221; Amâra, *Müşkiletü'l-hürriyye*, s. 78.

eleştirilmiştir[524]. Bu görüşün önde gelen muhaliflerinden Kadı Abdülcebbâr, insan sorumluluğunu ortadan kaldırarak insanı zorunlu olarak fiilde bulunan bir kişi durumuna düşüren bu anlayışı eleştirir. Kadı Abdülcebbâr'a göre fiilin kudret sahibinden meydana gelmesi ve tabiatçıların teorileri Câhız'ın bu metoduna muhaliftir[525].

d. Kâ'bî

İlk dönemde cisimlerde tabiatın varlığını kabul edenlerden biri de daha çok Kâ'bî lakabıyla tanınan Bağdat Mu'tezile'sinin önde gelenlerinden Ebu'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) dir. Kâ'bî'ye göre varlıklar belirli bir tarzda hareket etmeleri için kendilerini belirleyen tabiatlara sahiptir[526]. Cisimler, bu tabiî nitelikleri sayesinde diri ve kudret sahibi olan fâillerin yapacağı fiillerin kendi üzerlerinde ya da kendi vâsıtalarıyla meydana gelmesine hazır hale gelir. Buğdayın kendine özgü bir tabiatı vardır. Bu nitelik bulunduğu müddetçe ondan arpa bitmesi mümkün değildir. Yine Allah'ın tabiatı gereği insan nutfesinden başka bir canlı yaratması da mümkün değildir[527]. Bir başka rivâyette Kâ'bî'nin "Allah'ın mahlûkâtı dört tabiattan yarattığına" inandığı söylenmektedir[528].

Âlemin cevher ve arazdan oluştuğunu söyleyen Kâ'bî, tabiatları "cevherlere hulûl eden güçlü ve tayin edici sebepler" olarak niteler. Bu durumda göz, kendisini görmeye ve algılamaya hazır hale getiren tabiî görme yeteneğine sahiptir. İşitme, koklama ve tat alma duyuları hakkında da durum böyledir. Bunun gibi ateşte doğal olarak alevlenme ve yanabilen şeyleri yakma özelliği vardır. Bir çok konuda onunla hemfikir olan Şeyh Müfîd'in belirttiğine göre Kâ'bî bu görüşüyle tabiatlar konusunda

---

524 Eş'arî, *Makâlât*, s. 407; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 316; Şehristânî, *el-Milel*, I, 75.

525 Kadı Abdülcebbâr, Câhız'ın eleştiriye konu olan görüşlerini şöylece aktarır: "Marifet, deliller araştırıldığında tab'an ve zarureten vaki olur. Nazar ise tab'an ve ıztırâren meydana geldiği gibi bazen ihtiyarî olarak da oluşur. İnsanda nazar isteği güçlendiğinde o tab'an ve ıztırâri olarak, bu istek eşit olduğunda ise ihtiyârî olarak meydana gelir. İnsanda nazara yönelik irâde ise ihtiyârîdir. Tüm fiiller hakkında durum böyledir. Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 316.

526 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 11; Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilaf*, s. 133.

527 Bu iddiaya karşı çıkan Nîsâbûrî Allah'ın dilerse buğdaydan arpa, insan sperminden hayvan yaratabileceğini söyler. *el-Mesâilü'l fi'l-hilâf*, s. 133.

528 Kâ'bî, Nazzâm'la birlikte cisimlerin dört tabiattan yaratıldığına inanmaktadır. Cisimlerin bu dört tabiatlara ayrılabilmesi ile cisimlerde varlığı gözlemlenen suyun buhara, buharın suya, dirinin ölüye, ölünün diriye dönüşümü ise bunun delilidir. Bunun gibi yanıcılık, uçuculuk, kuruluk ve ıslaklık gibi özellikler tüm cisimlerde bulunmaktadır. Şeyh Müfîd, kendisinin de bu görüşte olduğunu, şeriatın da bunu desteklediğini söyler. Ona göre bu durum Allah'ın rubûbiyyetini, hikmet ve tevhidini güçlendirir. *Evâilü'l-makâlât*, s. 216; Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 133, 149.

Mu'tezile'ye ve tabiatın fiilini iddia eden filozoflara muhâlif olmuştur. Kâ'bî'ye göre tabiat tarafından meydana getirilen şey (mütevellid fiil) gerçekte tabiatın fiili olmayıp, bir müsebbibin o tabiatın meydana gelmesine sebep olması nedeniyle oluşmuştur[529]. Böylelikle Kâ'bî kendi döneminde cisimlerde tabiatın varlığına inanan inkârcı akımlara ve tevellüdü "sebebi olmayan fiil" olarak tanımlayan Mu'tezile mensuplarına muhâlif olmuştur.

Kâ'bî'nin "arazların iki zamanda bâki kalmadığına" inandığı söylense de, bu görüş ona ait diğer fikirler istikametinde yorumlanmalıdır[530]. Onun tabiat anlayışı tab' fikri etrafında açıklanmalıdır. O, tabiat görüşünde nesnelerde hilkati gereği Allah tarafından yaratılan bir tabiatın varlığını savunan Nazzâm'a yaklaşmıştır[531]. Nîsâbûrî'den gelen rivâyet, onun tabiatları Allah tarafından cisimlerde fiil meydana getirmeye müsait olarak yaratılan özellikler olarak algıladığının bir delilidir[532]. Bununla birlikte Kâ'bî atom görüşünde Nazzâm'dan ve Basra Mu'tezile'sinden ayrılmaktadır[533].

Kâ'bî'ye göre Allah, tabiat kanunlarına aykırı davranamaz. Bu nedenle ağır bir cismin herhangi bir destek olmaksızın havada durması mümkün değildir. Bunun mümkün olduğunu savunmak insanı çelişkiye götürür[534]. Burada Kâ'bî, Nazzâm ile birlikte Allah'ın soğuktan harâreti, sıcaktan soğuğu yaratmasını muhâl gören Hayyât'ı desteklemektedir[535]. Kâ'bî'ye göre Allah varlıkların gidişatına doğrudan müdahale

---

529 Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* s. 101. Kâ'bî'ye ait bu tevlîd görüşü insanın fiilleri üzerindeki etkisini de kabul etmektedir. *Evâilü'l-makâlât,* s. 103.

530 Eş'arî, *Makâlât,* s. 358; Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilaf,* s. 122; Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* s. 78. Nitekim Alnoor Dhanani'ye göre Kâ'bî'nin bu görüşü vesileciliğin biraz hafifletilmiş şekli olarak nitelendirilebilir. *The Physcal Theory of Kalam,* s. 43-44

531 Van Ess, J., "Abu'l-Qasem Kâ'bî", *EIr,* I, 361.

532 "Allah cisimleri bu dört tabiattan yarattı. Cisimlerin tabiatı vardır. Bu tabiatlarla onlarda bir şey yapabiliriz. Allah da kudretiyle bu tabiatlarla fiil yapar. Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf,* s. 133; Şehristânî, *el-Milel,* I, 55.

533 Ona göre arazların sürekliliği yoktur. Eş'arî, *Mâkâlât,* s. 358. Bununla birlikte cevher renk, ısı ve kuruluk gibi kalıcı birincil özelliklerden hâlî olmaz. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* s. 56. Bu özellikler sadece bekâ arazı ile süreklidir ve Allah bu arazı yaratmayı bıraktığında yokolurlar. Kâ'bî âlem anlayışında halâya yer vermez. Ona göre cevher-i ferdin uzamı ve yönü yoktur. Bunun gibi ne hareket edebilir ne de görülebilir. Pines, *Mezhebü-z-zerre,* s. 7.

534 Şeyh Müfîd bu görüşü Kâ'bî ile birlikte Mu'tezile'den bazıları ve selefin çoğuna nisbet eder. Bu konuda karşı fikirde olanlar ise Cübbâî, oğlu ve ona tabi olanlardır. *Evâilü'l-makâlât,* s. 101; Van Ess, J., "Abu'l-Qasem Kâ'bî, *EIr,* I, 361; McDermott, *Theology Of Shaikh Mufid,* s. 211.

535 Hayyât, *el-İntisâr,* s. 41. İbnü'r-Râvendî'nin sorusu üzerine, Hayyât bu görüşün tüm Ehl-i Tevhîd tarafından muhal görüldüğünü söyler. Nazzâm'ın cevherlerinde olmadığı halde Allah'ın zıtları bir araya getirmeye muktedir olduğunu söylemesi ise ancak cevherin bulunduğu tabiattan sıyrılması durumunda mümkündür.

edemez. Buna göre Allah ağır bir cismi -aracı kullanmaksızın- doğrudan kendi müdahalesiyle hareket ettiremez[536]. Bunun gibi herhangi bir aracı olmaksızın Allah, bir varlıkta sebepsiz bir hareket yaratamaz. Onun bu dolaylı sebeplilik anlayışı, Allah'ın âlem üzerinde her tür etkiyi doğrudan ve vâsıtasız olarak meydana getirdiğini söyleyen Basra Mu'tezile'si tarafından reddedilmiştir[537].

Kadı Abdülcebbâr'ın talebesi olan Mu'tezilî bilgin Nîsâbûrî, Kâ'bî'nin tabiat görüşünün eleştirisine büyük yer vermiştir. Nîsâbûrî'ye göre tabiat fikri akıl dışıdır. Kâ'bî'nin iddia ettiği tabiat ya cevher ya cevherin sıfatı ya da cevherde bulunan bir ma'nâdır. Cevher olması mümkün değildir, çünkü bütün cevherler aynı cinstendir. Nesnelerde bir niteliği diğerinden ayıran herhangi bir şey yoktur. Bazı nesnelerde görülen kendine özgü husûsiyetler ise tabiattan değil, bir irâde sahibinin (Allah) seçmesine bağlı olarak nesnelerin belirli bir araz türü taşımalarından dolayıdır yoksa tabiattan değildir[538]. Nîsâbûrî'ye göre cisimlerdeki farklılıklar onların farklı tabiatlarından değil, farklı arazları yüklenmelerinden dolayıdır. Fakat bu ayırdedici husûsiyetlerin eşya üzerinde tevlîd edici bir etkisi yoktur. Bu husûsiyet tohumun tat, koku, te'lif, nakil, kuruluk, ıslaklık, sıcaklık ve soğukluk gibi tahsis olunduğu hallerin mercii olup bunun dışında bir ma'nâ değildir. Şâyet bitkiden buğday meydana gelmesinin tek sebebi bitkide bulunan bir husûsiyet olsaydı bitkinin toprağa atıldığında hemen yeşermesi gerekirdi. Oysaki bitkinin meydana gelmesinin güneş ısısı ve mutedil hava gibi başka sebepleri de vardır. Tüm bu şartlar tohum toprağa atıldığında mevcût olmasına rağmen bazı durumlarda bitkinin yeşermediği görülür[539]. Bu durumda tohumun büyümesine etki eden sulama vb. şartlara ve tohumun husûsiyetine tesir atfetmek bir müsebbebin birden çok sebepten meydana gelmesi sonucunu doğurur. Bu nedenle Nîsâbûrî'ye göre demirde görülen çekme, taşta yanma ve havada yükselme gibi bazı tek yönlü hareketler, cisimlerin sahip olduğu i'timâddan kaynaklanır[540]. Tüm bu

---

536 Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 129; Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 195-196; Van Ess, J., "Abu'l-Qasem Kâ'bî", *EIr*, I, 361.

537 Kâ'bî'nin bu görüşünü eleştiren Nîsâbûrî gücü yeten bir kişinin bir el hareketiyle taşı hareketsiz bırakabileceği gibi Allah'ın da tüm makdûrat üzerinde bunu yapabileceğini söyler. O, bunun için herhangi bir alete ihtiyaç duymaz. *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 196.

538 Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 133, 197-198.

539 Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf* s. 136-137.

540 Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 134, 139, 140, 229-232.

i'timâdlar Allah'ın âdeti gereği icra ettiği aslında zorunlu olmayan fiillerdir[541].

e. İbn Hazm

Gazzâlî öncesinde tabiat kavramına farklı bir yaklaşım İbn Hazm tarafından yapılmıştır. O, Eş'arî kelâmcılar tarafından benimsenen dünya görüşünün aksine varlıklara cins ve neviler olarak bakmakta, varlıklar arasındaki ilişkiyi ise sebeplilik ilkesi ile açıklamaktadır[542]. Âlemin, cevher ve arazlardan oluştuğunu kabul eden İbn Hazm'a göre tabiat eşyada bulunan ve onun keyfiyetini belirleyen bir özelliktir[543]. Değişmeyen bir yapıya sahip bu tabiat, varlığın hangi cinse ait olduğunu belirler ve eşyadaki farklılığı sağlar[544]. Örneğin ateşte cisimlerin yanıcılık özelliğini ortaya çıkaran yakıcılık, kandil yağında ise yanıcılık özelliği vardır. Bunun gibi tohum, nutfe ve çekirdekte Allah tarafından her an yaratılan bir tabiat vardır. Tohum tabiatı gereği toprakta ve suda bulunan şeyleri çekerek bunları yaprak, çiçek ve meyveye dönüştürür. Bunun gibi tabiatı gereği nutfede bulunan kan Allah tarafından et, kan ve kemiğe dönüşmektedir[545]. İbn Hazm bu konuya delil olarak Kur'ân'da cansız varlıklara fiil atfeden âyetleri gösterir[546].

İbn Hazm'a göre Allah'ın belirli tabiatlarda yarattığı âlemde süreklilik esastır. Allah, varlığı hiç bir anda yok etmeksizin eşyanın sürekliliğini sağlar. Tabiî alanda illet ve ma'lül arasında zorunlu bir ilişki vardır[547]. İlletleri yaratarak onlara tabiî nitelikler veren Allah'tır. Oluş devam ettiği müddetçe bu nitelikler değişmeyecek, aynı sebepler zorunlu olarak aynı sonuçları ortaya çıkaracaktır. Sebep ve sonuçları yaratan Allah, bunu belirli bir zorunluluk yasasınca yapar. Âleme bu yasa, yarattığı hiçbir şeye benzemeyen Allah'ın zorunluluktan uzak olduğu anlaşılsın diye konmuştur. İllet ve ma'lûl arasını bağlayan Allah her tür zorunluluktan uzaktır ve illet olarak

541 Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf,* s. 143; Nîsâbûrî'nin Kâ'bî'yi eleştirisi hakkında bk. Marie Bernand, "La Critique De La Notion De Nature Par Le Kalam", *SI*, LI, s. 90-98.

542 İbn Hazm, *et-Takrîb li haddi'l-mantık*, s. 20-32.

543 Câbirî'ye göre İbn Hazm, kelâmcıların tesis ettiği beyânî entelektüel dünya görüşünün bütün temel unsurlarını ortadan kaldıran bir dünya görüşüyle kelâmcı tabiat anlayışını reddederek, Aristocu tabiat felsefesini ve bu felsefenin kavram ve teorilerini benimsemiştir. *Arap-İslâm Aklının Akılyapısı,* s. 646.

544 İbn Hazm, *el-Fasl,* V, 16; a.mlf., *et-Takrib li haddi'l-mantık,* s. 24; a.mlf., *el-Usûl ve'l-furû,* s. 161.

545 İbn Hazm, *el-Fasl,* V, 62; a.mlf., *el-Usûl ve'l-furû,* s. 140.

546 Bk. el-Hac, 22/5; Fussilet 41/39, el-Mü'minûn 23/104, el-Kehf 18/29. Bu âyetlerin yorumu için bk., İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 60.

547 İbn Hazm, *et-Takrîb li haddi'l-mantık*, s. 169.

nitelenemez[548].

İbn Hazm'ın sürekli yaratma hakkındaki görüşü Eş'arîlerinkinden farklıdır. Eş'arîlerde sürekli yaratma, eşyanın süreksizliği üzerine kurulurken, İbn Hazm tabiatta sürekli yaratmaya bağlı bir düzen ve süreklilik görmektedir. Ona göre yaratmak yaratılan şeyin kendisi olduğundan Allah'ın yaratması varlık üzerinde o var olmaya devam ettiği müddetçe kâimdir[549]. İbn Hazm'da yaratma fikrini geniş bir şekilde analiz eden Sâlim Yefût, onun sürekli yaratmaya verdiği anlamı her varlığın sürekli olarak yaratma alametini taşıyarak Allah'ın yüceliğine şâhitlik etmesi olarak açıklar[550].

İbn Hazm kümûn ve tedâhül anlayışlarını ise reddeder[551]. Ona göre cisimlerin içiçe geçmesi anlamına gelen tedâhül ancak iki araz ile araz ve cisim arasında olabilir[552]. Her cismin bir alanı ve bu alanda kapladığı bir mekân vardır. Dolayısıyla varlıklar ancak mücâveret yoluyla bir araya gelebilirler[553].

İbn Hazm'a göre cismin tabiatının hareketsiz olduğuna inanmak doğru değildir. Çünkü gökcisimleri ve yıldızlar cisim oldukları halde tabiatları gereği sürekli olarak hareket etmektedirler. Ayrıca tabiatları hareketli olan başka cisimler de vardır. İbn Hazm cisimlerin tabiatlarının bir başkasına dönüşümünü (istihale) ise reddetmektedir[554]. Çünkü bu, cisimde bulunan ve değişmez niteliğe sahip tabiatın bozulması anlamına gelir. İbn Hazm atom teorisinin önemli özelliklerinden olan halâ kavramına da karşı çıkmıştır. Ona göre âlemde kesinlikle boşluk yoktur, âlemin bütünü kesîf bir küreden ibarettir. Âlemin ötesinde de boşluk, su veya buna benzer herhangi bir şey bulunmamaktadır[555].

---

548 İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-feylesûf,* s. 370-381. Bu risâlenin değerlendirmesi için bk. İlhan Kutluer, "Bir Reddiyenin Anatomisi", *SÜİFD*, 3/2001, s. 23-40.

549 İbn Hazm, *el-Fasl,* V, 54.

550 Sâlim Yefût, *İbn Hazm ve fikru'l-felsefî*, s. 338-359.

551 İbn Hazm'a göre taşın ateşte gizlendiğini söyleyenler kadar taşta ateş olmadığına inananlar da hatalıdır. Eşyada insanda gizli olan kan, üzümde gizli olan su ve zeytinde gizli olan yağ gibi gizli olan bazı şeyler vardır. *el-Fasl,* V, 60-61.

552 İbn Hazm, *el-Fasl,* V, 86.

553 İbn Hazm'a göre mücâveret üç şekilde olabilir. İlkinde cisim kendi tabiî özelliğinden sıyrılıp diğerinin tabiatına geçer. İkincisinde macunlarda olduğu gibi iki cisim aslî keyfiyetlerinden sıyrılıp başka bir keyfiyet edinirler. Üçüncü de ise yağ ve suyun karışımında olduğu gibi her cisim kendi özelliğini korur. *el-Fasl,* V, 60-62; a.mlf.,, *el-Usûl ve'l-furû,* s. 140.

554 İbn Hazm, *el-Fasl,* V, 83.

555 İbn Hazm, *el-Fasl,* V, 70; a.mlf., *et-Takrîb li haddi'l-mantık*, s. 63; a.mlf., *el-Usûl ve'l-furû,* s. 20-21.

İbn Hazm, eşyanın yerleşik niteliklerini (tabiat) ve sebepliliği inkar edişleri nedeniyle Eş'arîlere karşı katı bir tutum sergilemektedir[556]. Ona göre Kur'ân ve onun indiği dil bu düşünceyi boşa çıkarmaktadır[557]. Eş'arî, literatürde tabiat yerine "âdet" kavramının kullanılmasını doğru değildir. Ona göre, "âdet" Arap dilinde terkedilmesi mümkün olan durumlarda kullanılmakta, tabiat ise terki mümkün olmayan durumları ifade etmektedir. Bu nedenle evrendeki oluşumun âdet kavramı etrafında açıklanması doğru değildir. Çünkü âlemdeki olaylar hep aynı tarzda olmaktadır. Allah âlemdeki düzeni kurmuş ve onu tarafımızdan bilinen tabiatlara göre sürdürmektedir. Ondan başka fâil yoktur. Tabiatın olguları değişmez, sabit ve şaşmaz kanunlardır. Durum kelâmcıların iddia ettiği gibi salt bir âdetten ibaret değildir. Bu nedenle mucize anlayışının Eş'arîlerde olduğu gibi âdet düşüncesi üzerine bina edilmesini doğru bulmaz. Çünkü nebilerden zuhûr eden mucize, kelâmcıların iddia ettiği gibi salt hârikulâde bir olay değildir. Böyle olsaydı bu asla mucize olmazdı[558]. Aksine mucizeler, tabiatın düzeni ve varlıkların yerleşik niteliklerine (tabiat) aykırı olarak, taşın yarılarak devenin çıkması, asanın yılana dönüşmesi, İsa'nın ölüyü diriltmesi gibi bazı imkansız olayların meydana gelmesidir. Bu tabiatları değiştiren, mucizeleri ve her şeyi yaratan ise Allah'tır[559].

İbn Hazm nesnelerde tabiat varlığına delil olarak Hz. Muhammed ve sahabenin tabiatın Arap dilindeki eşanlamlıları olan halîka, selîka, bahîre, garîze, seciyye, sima' ve cibille kelimelerini duymalarına rağmen reddetmemelerini gösterir. Bu durum tabiatta açık bir şekilde gözlenmektedir. İbn Hazm'a göre tüm bu terimler eşyada potansiyel

556 "Eş'arîler bütün olarak tabiatları inkara yöneldiler. Ateşte sıcaklık, karda soğukluk, âlemde tabiatların olmadığını söylediler. Ayrıca ateşin sıcaklığı ve karın soğukluğunun onlara temas esnasında meydana geldiği görüşünü ortaya attılar. Şarapta sarhoş edicilik, menide bir şey meydana getirme gücü yoktur, ancak Allah ondan dilediği şeyleri yaratır, dediler. Yine onlara göre Allah'ın insan menisinden bir deve ya da eşeğin menisinden bir insan yaratması mümkündür. Bunun gibi kişniş otundan da bir hurma yaratabilir". İbn Hazm, *el-Fasl,* V, 14-15, 62.

557 İbn Hazm'a göre Allah'ın "Ey ateş İbrahim'e soğuk ve emin ol", sözü, tabiatı inkar edenleri yalanlamaktadır: Şâyet ateş *harâreti* ile yakmasaydı Allah böyle demezdi. Bir diğer âyette Allah'ın "Cehennem ateşi eğer anlayabilirseniz daha yakıcıdır" sözü ateşte *harâret*in mevcut olduğunu göstermektedir. Bunun gibi Peygamberimiz cehennem ateşinin bizim ateşimizden 70 derece daha sıcak olduğunu söylemiştir. İbn Hazm, *el-Fasl,* V, 63.

558 İbn Hazm, *el-Fasl,* V, 15-16.

559 İbn Hazm'a göre Allah mucizeleri, O'na dâvet eden ve kendilerini Allah'ın gönderdiğini söyleyen ve Allah'ın varlığına delil göstermek isteyen bazı insanlarda gerçekleştirir. Allah da bu kimselere kendi katında yaratılan mucizelerle karşılık verir. Böylece biz zorunlu olarak nebilerin Allah tarafından gönderildiğini ve getirdikleri bilgilerde doğru söylediklerini biliriz. İbn Hazm, *el-Fasl,* I, 71-74.

olarak varolan ve o eşyanın özelliğini belirleyen bir kuvvenin varlığına işaret eder. Âdet gibi tabiat da Allah tarafından değişmez bir şekilde yaratılmıştır. İnsanın tabiatı, ilim ve sanatta tasarruf etmesi, toprağın tabiatı ise buğday bitirmesidir. Her şeyin bir sıfatı vardır ve eşya o sıfat gitmeden yok olmaz[560].

İbn Hazm'a göre cisimlerin tabiatının olması bağımsız bir şekilde hareket edebilecekleri anlamına gelmez. Tabiatın aklı yoktur, nesneler kendi fiillerini yaratamazlar. Bu fiiller, eşya dışında bir varlık tarafından yaratılmalıdır ki, o da Allah'tır. Tabiatın ontolojik eşitliğini reddeden İbn Hazm, tabiatı ilâhî irâde fâile verilen potansiyel bir güç olarak değerlendirir[561].

İbn Hazm'a göre bütün tabiat ve âdetlerin değişmez bir şekilde yaratılması tüm akıl sahipleri için sabittir. İnsan tabiatı gereği başına bir kaza gelmediği sürece ilim öğrenme ve sanat yapabilme özelliğine sahiptir.- Eşek ve katırın tabiatında bulunan özelliğin değişerek, buğdaydan arpa veya ceviz yetişmesi mümkün değildir. Âlemdeki bütün nesneler için durum böyledir. İbn Hazm'a göre Eş'arîler ve diğerlerinin sıfat olarak kabul ettiği şey tabiatın ta kendisidir. Çünkü sıfat sahibine yüklenen vasıflar onun zatına ait olup bu sıfatın sahibi ortadan kalkmadan ya da taşıdığı isim kendisinden sâkıt olmadan yok olmazlar. Örneğin şaraptan sarhoş edicilik özelliği giderse, sirke haline gelir ve artık ona şarap denmez. Bir şeyin zatına ait vasıflar, o şeyin tabiatını oluşturur[562].

2. Eşyada Tabiatın Varlığını Reddedenler

Tabiatın varlığını kabul edenler dahil olmak üzere tüm kelâmcılar tabiatın ilahlaştırılmasına karşıdırlar. Bu nedenle bu dönemde Dehriyye, Seneviyye ve Ashâb-ı heyûlâ tarafından savunulan tabiat anlayışını mantıkî ve tecrübî delillerle reddetmişlerdir. Bununla birlikte kelâmcılar tabiat konusunda birbirlerini de hedef almışlar; Ehl-i sünnet Mu'tezile'yi, Basra ekolü Bağdat ekolünü, İbn Hazm ise Eş'arîleri eleştirmiştir.

---

560 İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 16.
561 İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 102; Nomanol HAQ, S., "Tabia", *EI*, X, 27.
562 İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 16.

Kelâmcıların tabiata karşı takındıkları muhâlif tavır aslında tabiatı fâil olarak tanımlayan telâkkîlere karşıdır. Onlar bu dönemde tabiatın fiiline inanarak tabiî sebepliliği kabul edenleri ashâb-ı tabâî ya da tabâiyyûn olarak isimlendirmişlerdir. Bu terim ilk dönemde tabiî felsefe anlayışını izleyen kişiler hakkında kullanılan oldukça geniş bir terimdir[563]. Kelâm literatüründe bu kişilerle tam olarak kimin kastedildiği belli değildir[564]. Bu isim altında çoğunlukla, Dehriyye, Seneviyye ve Ashâb-ı heyûlâ gibi akımların fikirlerine yer verilmiştir. Mu'tezile ise bazı fikirlerinden dolayı tabiatı reddeden kelâmcılar tarafından tabiatçılara benzetilmiştir[565].

Kelâmcılar tarafından tabiatçı fikirlerinden dolayı eleştirilen grupların başında Dehriyye gelir. Tam olarak kim oldukları belli olmayan bu grubun, âlemin kıdemine inandığı ve âlemi dört unsurun karışımı ile izah ettiği bilinmektedir[566]. Bu dört unsura beşinci bir unsuru ilave edenler de vardır[567]. Kelâma dair eserlerde ayırt edici bir Dehriyye tanımından çok dehrî düşüncenin özelliklerinden bahsedilmektedir. Varlık veren bir tabiat, yok eden bir dehr anlayışına sahip oldukları kaydedilen Dehriyye, ölüm ve hayatın duyulur nesnelerin tabiatlarının birleşip dağılmasıyla vukû bulduğuna inanmaktadır. Onlara göre dehr tabiatlardaki oluş ve bozuluşun, nesnelerdeki fizîkî, kimyevî ve biyolojik özelliklerin gerçek fâilidir[568]. Bu nedenle Dehrîyye ismi ilk dönemde Allah'ı inkâr ederek[569] âlemin ezelîliğine inanan kişiler hakkında kullanılan

---

563 Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalam*, s. 182.

564 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 180-183; Şehristânî, *el-Milel*, I, 64, 75.

565 Eş'arî tevellüdü bir tür tabiî sebeplilik olarak gördüğü için Mu'tezile'yi tabiatçı filozoflara benzetir. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 275, s. 282-283. Şehristânî de tevellüdü icat eden Bişr b. Mu'temir'in bu görüşünü tabiatçılardan aldığını söyler. *el-Milel*, I, 64. Cüveynî tabiatçıları reddettiği bölümde Sümâme b. Eşres ile Mu'tezile'den bir grubun Allah'ın cisimleri tabiatlardan yarattığını söyleyerek müslümanlardan ayrıldığını belirtir. Mâtürîdîler, adem düşüncesinden dolayı da Mu'tezile'yi âlemin kıdemine inanan düalistlere ve tabiatçılara benzetmişlerdir. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 186; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 59. Nazzâm da Bağdâdî tarafından tabiatçıların fikirlerini benimsemekle suçlanmıştır. *el-Fark*, s. 83.

566 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, V, 14; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, III, 122; Dhanani, Alnoor, *The Physcal Theory of Kalam*, s. 185; Altıntaş, Hayrânî, "Dehriyye", *DİA*, IX, 107-109.

567 Eş'arî ve Nazzâm bu beşinci unsurun ruh; İsferâînî gezegenler (felek) ve yıldızlar olduğunu söylemiştir. Câhız, *Kitabü'l-Hayevan*, V, 40-41; Eş'arî, *Makâlât*, s. 309, 348; İsferâyînî, *et-Tebsîr*, s. 150.

568 Eş'arî, *Risâle fi'stihsâni'l-havz*, s. 91; Câhız, *Kitabu'l-Hayevan*, VI, 269-270; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 141; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 225; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 30-31.

569 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 237; İbnü'l-Murtaza, *el-Münye*, s. 329.

genel bir terim olmuştur[570]. Âlemin kıdemine inanan Dehriyyeyi ashâbü't-tabâi olarak niteleyen Mâtürîdî, atomların ezeliliğine inanıp arazları inkar eden Demokrit atomculuğunu, âlemin ilk maddesi olarak heyûla ve tıyneti kabul ederek oluş ve bozuluşu arazlarla açıklayan Aristo felsefesini ve sisteminde tanrı fikrine yer vermeyerek değişmeyi ezelî bir hudûsa bağlayan Sümeniyye'yi Dehriyye içinde sayar[571]. Âlemin ezeliliğine inanan tüm grupları dehrî olarak niteleyen İbn Hazm ise çerçeveyi daha da genişletmiştir[572]. Buna göre Grek atomcuları, Aristo takipçileri, beş ezelî ilke anlayışında Mecûsilere uyan Ebubekir er-Râzî[573], Mazdekiler ve Şâbiîler dehrî olarak nitelenir. Câhız ise dehrîliği daha çok Yunanlılara ait bir felsefe olarak görmektedir[574]. Kelâmcılar içinde Dehriyye'yi kısımlara ayırarak ele alanlar da olmuştur[575]. Önceleri Mu'tezilî olan ancak sonraları Şîa'ya meyleden İbnü'r-Ravendî cisimlerin yaratılmışlığını inkâr eden ve âlemi yaratıcısı olmayan kadîm bir varlık olarak gören düşüncelerinden dolayı Dehriyye'ye nisbet edilmiştir[576].

---

570 İbn Fûrek, *Mücerred,* 220, 221, 254; Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân,* V, 40-44, VII, 12-13; İbn Hazm, *el-Fasl,* I, 9; Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 224-226; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* V, 233. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* s. 30-31; Gimaret, "Dahri", *EIr,* VI, 587-588.

571 Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd,* s. 232-233.

572 İbn Hazm ma'nâ anlayışından dolayı Muammer'i Dehrîlere benzetir. *el-Fasl,* III, 47.

573 Ebû Hâtim er-Râzî'nin bildirdiğine göre mutlak zaman anlamına gelen "dehr"i Tanrı, nefis, madde ve halâ ile birlikte beş ezelî ilke içinde sayan Râzî dehrîlik iddiasını kabul etmez. Râzî'ye göre tek bir illetle açıklanamayan âlemin hudûsu bu beş ezelî ilke tarafından gerçekleştirilir. *Âlâmü'n-nübüvve,* s. 14, 20-21. Râzî'nin Allah dışında ezelî ilkeler kabul etmesi tevhide aykırı olsa da onun İbnü'r-Râvendî gibi inkârcılık ve katı materyalizm anlamında dehrîliğe nisbeti isabetli bulunmamıştır. Bk. İlhan Kutluer, "İlhad", *DİA,* XXII, 94.

574 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân,* V, 40, 46, 327. Nesefî âlemin aslını sıcak, soğuk, yaş ve kuru olarak ifade edilen dört tabiattan oluştuğunu söyleyen görüşü Galen'e nisbet eder. Bk., *Tebsıratü'l-edille,* s. 59.

575 Bağdâdî Dehriyye'yi ashâb-ı heyûlâ ve ezeliyye olarak ikiye ayırır. Bunlardan ezeliyye arazları ezelden beri hâdis kabul ederken ashâb-ı heyûlâ ezelî bir ilk maddeyi kabul eder. *Usûlüd-dîn,* s. 52-55, 59. Nesefî ise bu grubu Dehriyye'den lemyezeliyye olarak tanımlamıştır. *Tebsıratü'l-edille,* I, 56. Dehriyye'yi "Allah'ı İnkâr Eden Araplar" başlığı altında inceleyen Şehristânî bunları Allah ve ahiret inancına sahip olmayan, metafiziğe inanmayan materyalistler olarak tanımlar. Bunlara tabîiyyun-dehriyyûn adını veren Şehristânî felasifetü'd-dehriyye adıyla zikrettiği akımın ise metafizik âlemi kabul etmekle birlikte şeriatı reddettiğini belirtir. *el-Milel,* II, 3-5, 235.

576 Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi,* s. 45. İslâm düşünce tarihinde İbnü'r-Ravendî'nin Dehriyye'yi benimsediği hatta Dehriyye ekolünü sistemleştirdiği şeklinde yaygın bir kanaat vardır. Bk. Kutluer, İlhan, "İbnü'r-Râvendî", *DİA,* XXI, 181. Ancak kelâm eserlerinde İbnü'r-Râvendî'ye ait böyle bir niteleme görünmemektedir. Nitekim İbnü'r-Râvendî'nin fikirlerine yer veren Eş'arî onun tabiata ait görüşlerinden hiç bahsetmez. Bk. *Mâkâlât,* s. 32, 64, 149, 159-160, 332, 388. Bu durumda İbnü'r-Râvendî'nin dehrî olarak suçlanmasının kaynağı Hayyât olmalıdır. Mu'tezile büyüklerini dehrîlikle suçlayan İbnü'r-Ravendi karşısında Hayyât, onların gerçek tevhîd ehli olduklarını ispata çalışmıştır. *el-İntisâr,* s. 11-12, 19-21. Şiî müelliflerden Şerif el-Murtazâ ise İbnü'r-Ravendi'nin Dehriyye ve Berâhime gibi fırkaların görüşlerini aktarmakla birlikte kitaplarının hiçbir yerinde bu görüşleri benimsediğini söylemediğini belirtir. *eş-Şâfî fi'l-imâme* (th. Seyyid Abdürrezzâh el-Huseynî el-Hatîb), Tahran 1986, I, 88.

Kelâmcılar tarafından tabiatçı fikirlerinden dolayı eleştirilen diğer bir grup Seneviyye'dir. Genellikle kelâmcılar bu isim altında âlemin nur ve zulmetten geldiğine inanan Maniheizm, Deysâniyye ve Merkûniyye gibi İran dinlerinden bahsederler[577]. Aralarındaki farklılıklara rağmen bu akımlar kadîm iki unsurun varlığına inanmakta ve âlemi birbirine zıt iki tabiatın karışımı ile izah etmektedirler[578]. İslâm toplumunda düalist anlayışın temsilcisi olan bu akımlar ulûhiyet karşıtı fikirleri nedeniyle reddedilmiştir. Kendi döneminde düalist akımlarla mücadele eden Nazzâm Seneviyye'yi reddeden bir eser yazmasına rağmen açık bir şekilde Seneviyye mensubu olmakla itham edilmiştir[579].

Kelâmcılar tarafından tabiatçılar içine dahil edilen ashâb-ı heyûlâ ise âlemin heyûlâ adı verilen ezelî bir asıldan tabiî bir kuvvetle ortaya çıktığına inanan grubun adıdır. Bilindiği üzere heyûla Aristo felsefesinde "tamamen belirsiz, cisme ârız olan değişmeyi kabul edici kuvve halindeki cevher" olarak tarif edilmektedir. Bu cevherin tek başına fiili bir varlığı olmayıp suretle birleşmeksizin fiil gerçekleştiremez[580]. Heyûla, Aristo geleneğini takip eden İslâm filozoflarının âlem anlayışlarında da önemli bir yere sahiptir[581]. Kelâm âlimleri âlemin kendisinden yaratıldığı kabul edilen ve varlığının başlangıcı olmayan ilk ve asıl madde anlamında heyûlaya karşı çıkmışlardır[582]. Buna göre heyûla başlangıçta arazlardan uzak olup, arazlar onda

---

577 Eş'arî, *Mâkâlât,* 308, 332, 337-339, 351; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 239-268; Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* V, 24-25; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 28; Şehristânî, *el-Milel,* I, 245-252; Fahreddin er-Râzî, *İ'tikadâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn,* s. 88-89.

578 Eş'arî, *Makâlât,* 308, 327, 336; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 175, 239-268, Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân,* V, 46; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* V, 24-25, 50-60; a.mlf., *Şerhu'l-Usuli'l-hamse,* s. 284-286; Hayyât, *el-İntisâr,* s. 32; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* s. 55, 65-67, 91, 99; Şehristânî, *el-Milel,* I, 244-253; Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 227-228; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* s. 53.

579 Bu iddianın sahibi olan İbnü'r-Ravendî nurun tabiatı konusunda Nazzâm'ın Seneviyye'den Mennâniyye ile aynı fikirde olduğunu söyler. Hayyât, *el-İntisâr,* s. 35-37; Bağdâdî, *Usulü'd-din,* s. 54; a.mlf., *el-Fark,* s. 120-121. Nazzâm hakkındaki Senevilik tartışmalarına dair bk. Strothman, R., "Seneviye", md. *İA,* X, 496.

580 Kaya, Mahmut, *İslâm Felsefesi Işığında Aristo ve Felsefesi,* s. 212-215; Karadeniz Osman, "Heyûlâ", *DİA,* XVII 294-295.

581 Kindî, *Felsefî Risâleler,* s. 58; Farabî, *Uyûnü'l-mesâil,* s. 64; İbn Sînâ, *en-Necât,* s. 239. Beyâzîzâde, heyûlâ ve suret nazariyesinin filozoflara ait tabiat felsefesinin ana unsurunu teşkil ettiğini kelâmcıların ise âlemin ezeliliği fikrine götüren bu görüşü reddederek onun yerine âlemin hâdis olduğunu kanıtlamaya daha elverişli gördükleri atomcu nazariyeyi benimsediklerini söyler.,Ona göre Ebu Hanîfe de akaide dair risalelerinde buna işaret etmiştir. Bk., Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm* (nşr. Yusuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 97-98.

582 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 52, 173; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* I, 59, 76-77.

sonradan ortaya çıkmıştır[583]. Filozofların heyûla nazariyesine dair en geniş bilgiyi ise Şehristânî vermektedir[584]. Kelâm âlimleri kâinatın ezelîliğini çağrıştıran ve yoktan yaratma fikriyle çelişen her türlü heyûlâ teorisini reddetmişlerdir. Bu dönemde heyûlayı beş temel prensip içinde sayan ve varlıkların kendisinden ortaya çıktığı ilk madde olarak kabul eden Ebubekir er-Râzî de eleştirilmiştir[585]. Nesefî Mu'tezile'nin adem ve ma'dûm konusundaki görüşlerinin heyûla ile aynı şey olduğunu hatta dînî açıdan daha büyük sakıncalar taşıdığını söyler. Ona göre Allah'ın eşyayı ademden yarattığını söyleyerek yoktan yaratmaya karşı çıkan Mu'tezile'nin, diğer yandan Allah'la birlikte kadîm bir varlık kabul etmesi bir tür çelişkidir[586]. Mu'tezile'den cevherlerin tüm arazlardan hâlî olabileceğini kabul eden Hüseyin es-Salihî de heyûla ve unsur fikrine inananlara dahil edilmiştir. Bunun gibi Kâ'bî, cevherlerin kevnlerden, Basralılar ise kevn dışında renklerden hâlî olmasını mümkün gördükleri için filozoflara benzetilmiştir[587].

Kelâmcılar tarafından ashâb-ı tabâî isminin bu dönemde Câbir b. Hayyân (ö. 200/815) tarafından temsil edilen kimyacılara isnâd edildiği söylense de bu iddia pek geçerli görülmemiştir[588]. İslâm'da tabiat felsefesine giden yolun öncülerinden olan Câbir b. Hayyân *Kitab el-Seb'in* adlı eserinde tabiatçılarla kimya sahasının dışındaki

583 Cüveynî bu dönemde heyûlâyı kabul edenlerin arazların heyûlâda bulunan tabii bir kuvvetle hadis olduğunu ya da Sâni-i kadîm tarafından yaratıldığına inandıklarını söyler. Bunun gibi herhangi bir kasıt ya da zorunluluk olmaksızın heyûlânın infiâl ettiğini iddia edenler de vardır. Cüveynî, arazların heyûlâda hudûsunu bir yaratıcının sağladığına inananları doğruya daha yakın bulur. *eş-Şâmil*, s. 234-235. Heyûlâ konusunda ayrıca bk. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 59; Bağdâdî, *Usûlüd-dîn*, s. 52-57; İsferâyînî, *et-Tebsîr*, s. 149-150.

584 Filozoflara göre heyûlânın ezelî ilkelerden biri olduğunu söyleyen Şehristânî'ye göre ezelde bütün suretlerden soyutlanmış bir halde bulunan ve sadece sureti kabul etme yeteneğine sahip olan bu heyûlâ, ilk suretin meydana gelmesiyle birlikte üç boyutlu birleşik bir cisme dönüşerek bi'l-fiil varolmuştur. Bi'l-fiil varolan bu ikinci heyûlâda sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk keyfiyetlerinin gerçekleşmesiyle ateş, su, hava ve toprak meydana gelir ki bunlar üçüncü heyûlâyı teşkil eder. Son olarak bunlardan arazları taşıyan birleşik varlıklar doğar ve böylece maddenin bir kısmı diğerinin heyûlâsını oluşturur. *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 163-165.

585 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 229; Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, s. 37. Pines'e göre ashâb-ı heyûlâ ismi ilk olarak İsmâilî dâisi Nasır-ı Hüsrev tarafından verilmiştir ve bu ekolün İranşehrî ve Ebubekir Razi adında iki temsilcisi vardır. Pines, *İslâmıc Atomısm*, s. 41.

586 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 74-77. Nesefî'nin bu kanaatini Şehristânî de benimser. *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 169.

587 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 237.

588 Nomanol HAQ, S., "Tabia", *Eİ*, X, 26. Bu dönem kimyacılarının ana kaynaklarından olan Balinus'un *Sırr-ı Halika* adlı eserinde yazar, tabiatı yücelten ve ona tapınan grup olarak nitelediği ashab-ı tabâî'yi şiddetle kınamaktadır. Carra de Vaux, "Balinus", *İA*, II, 491.

insanları kastetmektedir[589]. Bununla birlikte Câbir *İlm-i mizân* adını verdiği eserinde tabiatı sebeplilik ilkesi çerçevesinde ele almıştır[590]. Ona göre sebebi sonuçtan önce bilmek gerekir. Özün nedensiz ve esersiz olması ise mümkün değildir. Bazı şeylerin bazı şeylerden çıkması ise nedensellik yoluyladır[591]. Tabiatçı fikirlerine rağmen Câbir, kelâmcıların bu dönemde tabiat konusundaki eleştirilerinin muhatabı olmamıştır.

İlk defa karşılaştıkları tabiata dair bu teoriler kelâmcıların âlem anlayışına tesir etmiştir[592]. Bu etkilenmenin metinlerin taşınmasından çok fikir ve kavramların taşınması şeklinde olduğu söylenilebilir[593]. Yaratıcı dışında doğrudan ya da dolaylı hiçbir sebep kabul etmeyen kelâmcılar akîdelerine uygun bir âlem tasarlamışlardır. Âlemin yapısı ve işleyişinde sebeplilik problemi üzerinde fikir üreten kelâmcılar meseleye düalistler yada tabiatçı filozoflar gibi değil, dînî bakış açısıyla yaklaşmışlardır. Bu çözüm maddeci akımların tabiat anlayışı karşısında âlemin unsurları olan atom ve tabiatların yaratılmışlığını vurgulamak şeklindedir[594].

Tabiat fikri kelâmcılar tarafından çeşitli açılardan doğru bulunmamıştır. Her şeyden önce tabiatın kadîm bir unsur olarak görülmesinin kelâmcılar tarafından kabulü söz konusu değildir[595]. Bu dönemde âlemin kıdemi hakkında ileri sürülen fikirleri altı başlık altında özetleyen[596] Mâtürîdî evrenin aslının kadîm bir maddeden (tıynet)

---

589 Cabir b. Hayyân, *Kitabu's-Seb'în*, s. 367-370; Nomanol HAQ, S., "Tabia", *EI*, X, 26.

590 Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, s. 71-74.

591 Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, s. 51; Kaya, Mahmut, "Câbir b. Hayyân", *DİA*, VI, s. 533-537.

592 Dhanani, erken dönemde tabiat fikriyle karşılaşan kelâmcıların ileride âlem anlayışlarının temelini oluşturacak üç teori ortaya attıklarını söyler. Bu teorilerden ilki Dırar b. Amr, Hafs el-Ferd ve Hüseyin el-Neccâr tarafından ortaya atılan, eşya ve cisimlerden oluşan âlemin arazların birleşiminden meydana geldiğini savunan teoridir. İkincisi Hişâm b. Hakem, Ebubekir Esam ve Nazzâm tarafından ortaya atılan ve âlemin cisimlerin birbirlerine nüfuzu sonucu oluştuğunu savunan düşüncedir. Kelâmcıların çoğu tarafından kabul edilen üçüncü görüşe göre ise cisimler, cevherler ve bunlarda bulunan arazların birleşimi sonucu oluşmuştur. *The Physcal Theory of Kalam*, s. 5.

593 Dhanani'ye göre İslâm toplumunda yaşayan düalistlerle tabiatçılar tarafından temsil edilen Stoacı ve Hellenistik felsefeye ait fikirlerin kelâmcıların âlem anlayışı üzerindeki etkisi açıktır. *The Physcal Theory of Kalam*, s. 186.

594 İbn Meymûn'un bildirdiğine göre "Cisme ait her özellik arazdır ve her cisim doğrudan Allah'ın irâdesiyle yaratılan atom ve arazları içerir. Evrendeki her şey Allah'ın irâdesi doğrultusunda özgür yaratması ile vücuda gelir. Bu doktrinin amacı eşyanın tabiatının olmadığını savunmaktır. Çünkü eşyada tabiat kabul edildiğinde zorunlu olarak arazların varlığı da kabul edilmiş olur. İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, I, 201-210.

595 Eş'arî, *İstihsânü'l-havz fî ilmi'l-kelâm*, s. 91. Aynı görüş için ayrıca bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 52-55; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 242.

596 Mâtürîdî'ye göre bu dönemde âlemin kıdemi hakkında ileri sürülen fikirler şunlardır: 1. Duyulur âlemde gözlemlendiği gibi bir yaratıcı (münşi) olmaksızın eşyanın birbirinden oluşması. 2. Eşyanın hikmet sahibi bir yaratıcı tarafından illet-ma'lûl ilişkisi içinde zorunlu olarak meydana gelmesi. 3.

oluştuğunu söyleyen tabiatçıları eleştirir. Ona göre heyûlada olduğu gibi bir şeyin kendisinin on katı büyüklüğündeki bir varlığa mekân teşkil etmesi doğru değildir[597].

Kadîm tabiat anlayışı karşısında kelâmcılar âlemin yaratılmışlığını cevher-araz fikri üzerine bina etmişlerdir. Buna göre tabiat ya cevherdir ya da arazdır[598]. Cevherlerin aynı cinsten olduğu, kendine has özelliklerinin bulunmadığı ve aynı arazları taşıdığı düşünüldüğünde tabiatın cevher olarak nitelenmesi mümkün değildir. Cevherin zâtının bu halleri (tabiatları) zorunlu kıldığı düşünüldüğünde ise, bunun sürekli olması gerekir. Ancak görünüşte böyle olmamaktadır[599]. Tabiatın araz olarak nitelenmesi de mümkün değildir. Çünkü arazlar kendileriyle kâim değildirler ve zıt arazlar aynı anda bir yerde bulunamazlar[600]. Bu durumda tabiatlara inananların iddia ettiği gibi sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluk gibi birbirine zıt tabiatların aynı anda bir mahalde bulunması makul olmaz. Çünkü sıcaklık gittikten sonra onun yerine soğukluk gelir. Bu durum hareket ve sükûn için de söz konusudur. Aslında eşyada görülen bu türden durumlar arazlardır ve farklılık cismin bu arazları yüklenmesinden kaynaklanmaktadır[601]. Kelâmcılar açısından tabiatçıların kadîm olarak nitelediği vasıfların (tabiatlar) araz oldukları ortaya çıkınca bunların hudûsu da ispatlanmış olur. Bu durumda kendileri yaratılmış olan bu arazların herhangi bir şey yaratamayacağı da ortaya çıkar[602]. Bunun gibi tabiatın kadîm olduğu kabul edildiğinde varlıkta bulunan bu mâna ya mevcûd ya da ma'dûm olur. Ma'dûm olanın herhangi bir fiilde bulunması câiz olmadığına göre cisimlerde görülen sarhoşluk verme, yakıcılık, soğutuculuk ve diğer durumların mevcut bir mânadan dolayı meydana geldiği düşünülmelidir. Bu durumda tabiat olarak nitelenen mana cismin kendisinden ya da başka bir şeyden meydana

---

Sperm ve yumurtadan oluşan canlılarda görüldüğü gibi temel maddenin (tıynet) kadîm, oluşumun ise hâdis olması. 4. Temel maddenin kendisine sonradan ârız olan özelliklerle (avârız) dönüşerek tabiatı oluşturması. 5. Evrenin kadîm olan asıldan bir yaratıcı sayesinde meydana gelmesi. 6. Evrenin heyûlâ olarak isimlendirilen temel maddeden oluşması. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 51-52.

597 *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 147-150; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 234-235.

598 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 217-218.

599 Nîsâbûrî tabiatların her zaman ortaya çıkmadığını ispatlamak için buğdayın pişmesi örneğini veriyor. Buğday pişirildiğinde ondaki arazlar yok olmadığı halde buğdayın tabiatı açığa çıkmaz ve ondan bitki meydana gelmez. *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 135.

600 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 239.

601 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 217-218; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 56-57; Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hılâf*, s. 136.

602 Bâkıllânî, *et-Temhîd*,, s. 57; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 276, 131-132; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 386. Cüveynî'ye göre tabiatlar dışında cevher yoktur. Cevherlerin kıdemi doğru olmadığına göre tabiatların kıdemi de doğru değildir. *eş-Şâmil*, s. 242. 14; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 72.

gelir[603]. Sonuç olarak tüm bunlar irâde sahibi bir varlığın seçmesiyle alakalı olup tabiata bağlı değildir[604].

Kelâmcılara göre tabiatın hâdisliği ispatlanınca onun âlemin yaratıcısı ve sebebi olamayacağı da ortaya çıkmış olur. Çünkü irâde, hayat ve ilim sahibi olmayan tabiatlardan fiil ve varlıkların meydana gelmesi mümkün değildir[605]. Bir fiil ancak kudret sahibi bir fâil tarafından meydana getirilebilir. Bu fâil, Allah ya da insandır[606]. Bu noktada Mu'tezile tevellüd anlayışından dolayı kendi yandaşları ve muârızları tarafından cansız varlıklara fiil atfettiği gerekçesiyle eleştirilerek tabiatçılarla aynı kefeye konulmuştur[607]. Kelâmcılar bu iki düşüncenin yanlışlıkta bir olduğunu belirtirler. Çünkü her iki görüş bizi içinde itkân, tedbîr ve ihkâm olan âlemin kadîr, hayy ve alîm olmayan bir fâilin fiili olduğuna inanmaya götürür. Buna göre Mu'tezile tevellüde inanarak ittisâk derecesindeki muhkem fiillerin kadîr, hayy ve alîm olmayan bir fâilden meydana gelmesini câiz görmüştür. Hatta Mu'tezile tabiatçılardan da ileri giderek fâili olmayan bir fiilin hudûsunu mümkün görmüştür[608]. İleride tevellüd teorisini ele alacağımız bölümde görüleceği üzere Mu'tezile'de tevlîd/tevellüd hakkında farklı görüşler vardır. Çoğunluk, tevellüd yoluyla oluşan fiili fâiline nisbet etmektedir. Mu'tezile içinde tevellüdün fâili olmadığını söyleyenler de vardır[609]. Mu'tezile'de tevellüd, tabiatçılarda olduğu gibi taşın düşmesini tayin eden özel bir tabiat değildir. Mu'tezileye göre tevellüd sonucu taşın düşmesi taşın tabiatında onun düşmesine sebep olan bir ağırlığın sonucudur ve her iki fiil başlangıçta etki yapan faktöre

---

603 Kadı Abdülcebbâr tab'ın kıdeminin makul olmadığını şu şekilde ortaya koyar: Tab' ile kastedilen fiilini zorunlu kılan bir mâna ise bu durumda onun ma'dûm ya da mevcûd olması gerekir. Ma'dûm herhangi bir şeyi zorunlu kılamayacağından bu mâna ma'dûm olamaz. Mevcûd olarak düşünüldüğünde de kadîm ya da hâdis olmaktan uzak olamaz. Var olmak için bir başka tab'a ihtiyaç duyacağından hâdis olamaz. Çünkü bu teselsülü gerektirir. Kadîm olduğu düşünüldüğünde ise ma'lûl illetinden ayrı olamayacağından âlemin kıdemi söz konusu olur. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 120. Câbirî bu görüşün değerlendirmesini yapar. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı,* s. 257.

604 Nîsâbûrî, *el-Mesâilü fi'l-hilâf,* s. 133; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muhit,* s. 386.

605 İbn Fûrek, *Mücerred,* s. 279; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 152; Bâkıllânî, *et-Temhîd,*, s. 56-57.

606 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* IX, 14.

607 İbn Fûrek, *Mücerred,* s. 134. Bâkıllânî Mu'tezile'nin "Atma anında camın kırılmasını zarûri gördükleri taktirde" tabiatın fiiline inananlara benzeyeceğini söyler. Bk., *et-Temhîd,*s. 64. Bâkıllânî'nin tevlîdi reddedişi için bk. *et-Temhîd,* s. 334-341. Kadı Abdülcebbâr ihtiyar sahibi bir yaratıcıyı kabul ettiği halde tabiatın fiiline inanan Muammer ve Nazzâm'ın bu konuda Dehriyye'den daha kötü bir pozisyonda olduğunu söyler. *el-Muğnî,* IX, 25; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 379.

608 Eş'arî bu sözüyle mütevellid fiillerin fâilinin olmadığını söyleyen Sümâme b. Eşres'i kastetmiş olmalıdır. Eş'arî'ye göre bu konuda tabiatçılardan da ileri giden Mu'tezile'ye cevap için âlemin yaratıcısının var olduğunu kabul etmek yeterlidir. İbn Fûrek, *Mücerred,* s. 134.

609 Eş'arî Mu'tezile'nin tevellüd görüşünü sekiz maddede özetler. Bk. *Makâlât,* s. 401-402.

bağlanmaktadır. Mu'tezile tarafından nesnelerdeki etkileşim zincirini açıklamak için icat edilen tevellüd bir tür dolaylı fiil anlayışıdır. Oysa tevellüdü eleştirenler onun bir tür tabiî sebeplilik, nesnelere fiil yapma gücü atfetmek olarak algılamışlardır.

Kelâmcılar âlemin yaratıcısının tabiat olarak nitelenmesine de karşı çıkmışlardır. Çünkü bu vasıf, ilâhî varlıktan âlemin oluşumunu zorunlu hale getireceğinden yaratıcı hakkında düşünülmesi doğru değildir[610]. Bir şeyin tab'an yapılması, yaratıcısının başkasının hükmü altında olması veya doğrudan yaratma imkanından uzak bulunması anlamına gelir. Allah'ın fiili tabiî değil, ihtiyârî bir fiildir[611]. Bunun gibi Allah'ın kudretinin, fiillerin illeti olarak isimlendirilmesi de ilâhî kudret ve fiili arasında zorunluluk ilişkisi doğuracağından reddedilmiştir. Kadîm varlığın kudreti, ezelî olabilir, ancak makdûru için bir illet, sebep ya da mûcip değildir[612]. Oysaki tabiatçılar tabiat ve ondan hâdis olan eşya arasında zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi kurmaktadırlar[613]. Varlıkların ve âlemin oluşumunu illet-ma'lül ilişkisi içinde el-Evvel'den sudûr nazariyesiyle açıklayan İslâm filozofları da aynı gerekçeyle reddedilmiştir. Çünkü bu durum ilâhî varlıktan irâde sıfatını nefyederek onu zorunlu olarak fiilde bulunan tabiî bir varlık konumuna indirir[614].

Kelâmcılar ulûhiyet alanında kabul etmedikleri zorunluluk fikrine tabiî alanda da yer vermemişlerdir. Çünkü tabiî alanda zorunluluğu kabul etmek sebep-sonuç arasındaki zorunluluğu yani determinizmi benimsemek anlamına gelir. Âlem anlayışını cevher ve araz kavramları üzerine kuran kelâmcılar için bunu benimsemek söz konusu değildir. Cisimlerde mevcut tüm hareketlerin sebebi Kâdir-i mutlak olan Allah'ın doğrudan yaratmasıdır. O, irâdesi istikametinde dilediği şeyi, herhangi bir sebep ya da

---

610 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 55, 176; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 54-55; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 49. *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 17. Kadı Abdülcebbâr'a göre tab' ile kastedilen fail-i muhtâr ise, bu onların düşündüklerinden farklı bir şey değildir. Çünkü Arap dilinde tab' Fâil-i muhtâr anlamında kullanılabilir. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 120.

611 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 176.

612 Mâtürîdî'ye göre yaratılmış ve çeşitlilik arzeden bir yapıda olan (muhtelif) bu âlemin tab'an bir varlıktan oluşumu doğru değildir. Bu, hem bir zorunluluk doğurur hem de tab'an fiilde bulunanın fiili ancak bir türlüdür. Şâyet bi't-tab' ifadesiyle Allah'ın yaratması kastedilirse, bu yanlış bir isimlendirme olur. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 55, 223-224.

613 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 56. Bâkıllânî burada Allah'ın sıfatlarını ve zatını illet olarak nitelemekte mahsur görmeyen İslâm filozoflarını hedef almış görünüyor.

614 Bu kişilere karşı hudûs delilinden hareketle âlemin yaratılmışlığını ortaya koyan Cüveynî bu tür iddiaların sonucu olmayan zorlama hükümler olduğunu söyler. Ona göre filozofların tabiat olarak niteledikleri şey bir sonuç üretecek kapasitede değildir. *el-İrşâd*, s. 235-237.

aracıya ihtiyaç duymaksızın yaratır[615]. Bütün fiiller, Allah'ın ihtiyâr ve kudreti ile meydana gelir[616]. Dolayısıyla âlemde, tabiat ya da tevellüd yoluyla oluşan zorunlu ilişkiler reddedilir[617].

Eş'arîler aynı tarzda süreklilik gösteren olayların Allah'ın âdeti gereği meydana geldiğinin altını çizmişlerdir. Bu durum tabiî alanda birbirinden bağımsız ve varlığa gelmeleri açısından zorunsuz ilişkilerin varlığını kabul etmek anlamına gelir. Buna göre bazı arazların bazı cisimlerden belirli bir zamanda hudûsu "kudret" sıfatında olduğu gibi manası anlaşılan özel bir hüküm oluşturmaz[618]. Filozofların madenler hakkındaki sözleri ise mu'tâd şeylerdir. Dolayısıyla değişmeleri ve zıtları mümkündür. Bunun gibi ateşin yukarı, taşın ise aşağıya doğru hareketi zorunlu bir tabiat ya da tevlîd eden bir sebep nedeniyle değildir. Allah ateşin yönünü değiştirerek onda aşağı doğru hareket yaratabilir. Aynı şekilde Allah suda soğukluk ve yaşlık yerine sıcaklık ve kuruluk da yaratabilir. Tüm bunlar bir mahalde iki zıddın birleşmesi ya da mahalle ihtiyaç duyan bir varlığın bundan müstağni olması türünden muhâl şeyler değildir. Bu durumlar ve âdet ortadan kalkabilir. Çünkü kudret açısından âdet üzere, benzeri bir şekilde ve zıddına vuku bulması fark etmemektedir. Fırlatıldığında taşın gitmesi, atanın değil, Allah'ın fiilidir. Allah gitme fiilini yaratmadığında, atmayla birlikte taşın gitmemesi mümkün olduğu gibi; taş fırlatılmadığında da Allah'ın gitme fiilini ve hareketi yaratması halinde taşın gitmesi mümkündür[619]. Allah ağır bir taşı havada arada herhangi bir bağ ya da ip olmaksızın durdurabilir. Cevâz alanına ait bu durum Allah'ın tüm âlemi mahalsiz yaratması ile ilgilidir. Allah mahluku olan taşı hükmü gereği dilediği yerde dilediği gibi durdurabilir[620].

---

615 İbn Fûrek, *Mücerred,* s. 276, 131-132. Bu görüş tabiatı âlemde aracı sebepler olarak gören grupları hedef almaktadır. Bu kişilere göre mütevellid fiiller tabiatı icabı Allah'ın fiilleridir. Bunun gibi Mu'tezile'den tabiatın varlığını kabul edenler bunu aracı sebepler olarak nitelemişlerdir. Bk. Eş'arî, *Mâkâlât,* s. 284.

616 Bâkıllânî, *et-Temhîd,* s. 54; İsferâyînî, *et-Tebsîr* s. 149-150.

617 İbn Fûrek, *Mücerred,* s. 76.

618 Eş'arî'ye göre bir kişi belirli bir arazın bir cisimde sürekli olarak varolduğunu gördüğünde onu tabiat veya tab' olarak isimlendirir. İnsanlar tabiatı lügavî olarak herhangi bir durumun tab'an iyi veya kötü olduğunu belirtmek için kullanırlar. Bunun nedeni cisimlerde belirli, değişmeyen arazların varlığına alışmalarıdır. İbn Fûrek, *Mücerred,* s. 131-132. Mâtürîdî'ye göre maddî varlık tabiatında makhûrdur ve tab'ının gereğini yapmaktan kendini alıkoyamaz. Bu durumda bir şeyin tab'ını iyi diğerininkini ise kötü kılan bir varlığa ihtiyaç vardır. *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 186, 180.

619 İbn Fûrek, *Mücerred,* s. 132.

620 İbn Fûrek, *Mücerred,* s. 132; Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf,* s. 195.

Bunun gibi, tabiatın fiili sonucu yanmanın vâcip olmasını düşünmek de bâtıldır. Şarap içmekle sarhoş olmama gibi ateşin yaklaşmasıyla yanmama da mümkündür. Çünkü gıda ve ilaçların tabiatları, bu tabiatların oluşmasını sağlayan engellerle birlikte bulunur[621]. Gördüğümüz ve hissettiğimiz şey suyun içilmesi ve ateşe yaklaşılması anında cismin durumunun değiştiğidir yoksa sonuçta oluşan susuzluğun gitmesi ve yanma fiilleri, ateş ve su içme sebebiyle değildir. Gerçekte âdetini icra ederek yanma fiilini meydana getiren Allah'tır[622]. Tabiatın zorunlu fiili karşısında ortaya konulan âdet teorisi "Âlemin İşleyişinde Sebeplilik" bölümünde geniş bir şekilde ele alınacaktır.

Basra Mu'tezile ekolü kelâmcıları ise tabiat anlayışı yerine i'timâd teorisini ortaya atmışlardır. Onlara göre demirde çekicilik, taşta yanıcılık ve havada yükselme gibi bazı tek yönlü hareketler cisimlerin sahip olduğu i'timâddan kaynaklanmaktadır[623]. Cisimlerde bazı durumlarda farklılığı yaratan şey de bu i'timâdî harekettir. Onlara göre tab' ve i'timâd arasındaki fark sadece isimlendirmededir. Ancak i'timâd zorunlu olmaması ve bir Fâil-i muhtârın onu bu tevlîdden ya da zorunluluktan alıkoymasının mümkün olması nedeniyle tabiattan ayrılır. İ'timâd bir mani nedeniyle engellenebilir, böylece ağır olan durur, hareketli ve yuvarlak olan ise yuvarlanmaz. Tüm bu i'timâdlar da aslında Allah'ın âdeti gereği icra ettiği zorunlu olmayan fiillerdir[624].

Kelâmcılar eşyanın tabiatların karışımından oluştuğunu (imtizâç) iddia eden görüşün muhâl olduğunu söylemişlerdir[625]. Çünkü tabiatlar karışım için mahalle ihtiyaç

---

621 Bâkıllânî, *et-Temhîd,* s. 64-65.

622 Bâkıllânî, *et-Temhîd,* s. 62; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XV, 183, 189; Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf,* s. 143. Bu delil Gazzâlî tarafından tabii sebepliliğin inkarı bağlamında geliştirilmiştir. *Tehâfüt,* s. 225-237.

623 Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf,* s. 134, 139, 140, 229-232. Kadı Abdülcebbâr tabiat fikrinin batıl olduğunu söyleyen Ebu Hâşim'in kendi mahallinin dışında ya da mahallinde olmakla birlikte kendi doğrultusunun dışında etki meydana getiren sebebi i'timâd olarak nitelediğini belirtir. Ebu Ali el-Cübbâî ise bazı yerlerde i'timâdla birlikte hareketi de tevlîd edici bir vasıfta görür. *el-Muğnî,* IX, 14.

624 Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf,* s. 143. Frank'a göre Kadı Abdülcebbâr ve Nîsâbûrî gibi Basra ekolü kelâmcılarının tabiat hakkındaki görüşleri oldukça karışıktır. Çünkü onlar kategorik olarak tabiatı reddetmelerine rağmen zorunlu sebeplere ve dört elemente önemli fonksiyonlar vermişlerdir. Frank buna örnek olarak kuruluğun yaşam için zorunlu gösterilmesini ve kuruluk ve yaşlık özelliklerinin cevherlerin telifinde aktif bir rol üstlenmesini gösterir. *el-Muğnî,* IX, 155-156; Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilaf,* s. 145, 232; Frank, R., "Notes and Remarks on Tabai", *a.g.e,* s. 147.

625 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 59; Bâkıllânî, *et-Temhîd,* s. 58. Kadı Abdülcebbâr'a göre dört tabiat birbirine zıt illetlerdir ve âlemin bunların birleşimi ile meydana gelmesi doğru değildir. Birbirine zıt ve çok sayıda illet bir hüküm icat etmek için bir araya gelemez. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 154.

duyarlar. Bunun için bir mahallin varlığını kabul edince dört tabiata bir ilavede bulunmuş oluruz. Tabiatların mahalsiz olarak karıştıklarını kabul etmek de mahalli olmayan şeylerin karışımı anlamına geleceğinden anlamsızdır[626]. Tabiatların kendiliğinden böyle bir karışıma sebep olması da mümkün değildir[627]. Mâtürîdî Seneviyye'nin âlemi nur ve zulmetin karışımı ile açıklayarak bu ikisine fiil ya da tabiat atfeden görüşünü hezeyan olarak niteler[628]. Aristocu tabiat anlayışını devam ettirerek kevn ve fesâdı tabiat ve kuvvetler olarak nitelenen dört unsurun birleşimi ve ayrılması ile açıklayan İslâm filozoflarını da bu nedenle eleştirir. Kelâmcılara göre filozofların tabiat olarak nitelediklerinin bir sonucu yoktur. Onlar, bununla unsurların belli ölçülerde birleşimini kastetmişlerdir. Şâyet kastettikleri unsurların tedâhülü ise bu muhâldir. Çünkü bir mütehayyiz diğer bir mütehayyizin yerinde olmaz. Bu mümkün olsaydı, herhangi biri yok olmaksızın âlemin bir hardalın hayyizinde toplanması câiz olurdu. Şâyet tabiata inananlar unsurların tedâhülüne inanırlarsa bu durumda ateşin sureti olan sıcaklık, havanın sureti olan ıslaklık, suyun sureti olan soğukluk ve yerin sureti olan kuruluk bir hayyizde içtima ederdi ki bu durum bâtıldır[629].

C. ARAZ TEORİSİ

1. Teorinin Ortaya Çıkışı

İlk dönemde tabiatın yapısına dair farklı bir teori Dırâr b. Amr, Hafs el-Ferd ve Hüseyin en-Neccâr tarafından ortaya atılmıştır[630]. Bu görüş müslümanların ortaya attığı ilk fizik teorilerinden kabul edilmektedir[631]. İslâm düşüncesinin erken döneminde yaşayan bu kişilerin görüşleri hakkında, kendilerine nispet edilenler dışında herhangi bir şey bilmemekteyiz. Bu nedenle araz teorisi hakkındaki bilgilerimiz mezhepler tarihi yazarları ile muhaliflerinin iddialarına dayanmaktadır.

---

626 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 240. Cüveynî tabiatların kendiliğinden karışımını da eleştirir. *eş-Şâmil*, s. 241.

627 Mâtürîdî bu düşüncenin, âlemin alîm ve hakîm olup eşyanın sonucunu bildiği anlamına geleceğini ve fâsit bir iddia olduğunu söyler. Bunun yerine eşyanın hikmet sahibi düzenleyicisinin (müdebbir) bulunduğunu ve O'nun eşyayı yoktan yarattığını kaydeder. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 42, 93; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 225, 227-228.

628 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 58. Mâtürîdî burada âlemin başlangıçta tabiatların birleşimi sonucu meydana geldiğini öne süren görüşü eleştirir. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 216-217.

629 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 235-237.

630 Eş'arî, *Makâlât*, s. 317, 359; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 126. Tritton bu kişilerin cisim görüşünün aynı olduğunu söyler. Bk. *İslâm Kelâmı* (çev. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 73-74.

631 Dhanani, Alnoor, *The Physcal Theory of Kalam*, s. 5.

İslâm düşünce tarihinde araz kavramını ilk kullananlardan birinin Dırâr b. Amr olduğu bilinmektedir. Dırâr'ın hangi mezhebe mensup olduğu konusu tartışmalıdır[632]. Mezhepler tarihi yazarları Dırâr'ı bir gruba nisbet etmemekte ve herhangi bir ekolün temsilcisi olarak görmemektedirler[633]. Onun, Mu'tezile'den olduğunu söyleyenler yanında Neccâr ile birlikte Ehl-i sünnet doktrininin başlatıcısı olarak görenler de vardır[634]. Bunda, Dırâr'ın fiil probleminin çözümünde önemli bir kavram olan ve Ehl-i sünnet tarafından da benimsenen kesbi kabul etmesi yanında, fiil-kudret ilişkisinde istitâatin hem fiilden önce hem de fiille birlikte varlığını benimsemesinin rolü de vardır. Neccâr ise her bir fiilin yeni bir kudreti gerektirdiğini söyleyerek insan kudretinin atomcu izahını yapmış, böylece Ehl-i sünnete yaklaşmıştır. Bu görüş istitâati araz kabul eden ve arazların süreksizliğine inanan Ehl-i sünnetin fiil teorisine oldukça uygundur. Dırâr'ı müslümanların büyük çoğunluğunun mensubu olduğu atom teorisini ilk ortaya atan kişi olarak görenler de vardır[635]. Eş'arîler onun tarafından ortaya atılan kesb görüşünü kabul etmekle birlikte onu kendilerinden biri olarak görmezler[636]. Mu'tezile ise irâde hürriyeti meselesinde farklı düşünen Dırâr'ı kendilerinden saymamakta[637], Kadı Abdülcebbâr kesb görüşünden dolayı Cebriyye'ye nisbet etmekte[638] Hayyât ilâhî varlığa mâhiyet isnâd ettiği için Müşebbihe'ye yaklaştığını söylemekte[639], Şerîf el-Murtazâ ise önceleri Mu'tezile'den olduğunu ancak insan fiilleri hakkındaki görüşünden sonra onlardan uzaklaştığını kaydetmektedir[640].

2. Genel Özellikleri

Daha önce de belirttiğimiz gibi ashâb-ı ârâzın görüşlerine mezhepler tarihi

---

632 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 98; Montgomery Watt, Josef Van Ess'den naklen o dönemde Mu'tezile tabirinin kelâmla ilgilenen herkesi içine aldığını Dırâr ve mensuplarının ise Mu'tezile çizgisinden farklı bir oluşum içine girdiklerini söyler. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 253; a.mlf., *İslâmın İlk Döneminde Hür İrade ve Kader*, s. 136.

633 Bağdâdî, onu Dırâriyye adında bir akımın mensubu olarak görür. bk. *el-Fark*, s. 98.

634 Watt, *İslâm'ın İlk Döneminde Hür İrâde ve Kader*, s. 136.

635 Watt, *İslâm'ın İlk Döneminde Hür İrâde ve Kader*, s. 136. Alousi'ye göre atom fikrinin başlangıcı III. yy'a kadar gitmektedir ve ilk ortaya atan kişi Dırâr b. Amr'dır. Ona göre Eş'arî'den gelen rivâyet de bunu desteklemektedir. *The Problem of Creation in İslâmic Thought*, s. 288.

636 Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 237.

637 Eş'arî, Dırâr'ın Mu'tezile'den ayrılışının sebebi olarak iktisâb görüşünü gösterir. *Makâlât*, s. 281.

638 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 407.

639 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 98.

640 Şerîf el-Murtazâ, *İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader*, (*Resâilü'l-Adl ve't-Tevhid* içinde, s. 255-305, thk. Muhammed Amâra) 1971, tsz., s. 259.

yazarları ile muhaliflerinin reddiyelerinden ulaşmaktayız. Bu görüşler teoriye dair sistemli bilgiler vermekten uzak olup sadece Dırâr ve takipçilerinin bazı fikirleri hakkında bilgiler vermektedir. Kaynaklardan hareketle araz teorisinin âlemin yapısı ve buna bağlı konular hakkındaki görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz.

Ashâbü'l-âraz'a göre cisimler arazların birleşiminden meydana gelmiştir[641]. Cisim kendisini oluşturan bu arazların bazısından hâlî olabilirken bazısından ise olamaz. Buna göre cisim ölüm, hayat gibi zıt arazlar ile renk, tat, ağırlık, hafiflik, ölçü, kalınlık, yumuşaklık, sıcaklık, soğukluk, ıslaklık, kuruluk ve yönelme gibi arazlardan hâlî olamaz. Bu arazlar aynı zamanda cismin bölümlerini oluştururlar[642]. Bir başka yerde Dırâr hayat ve istitâati de bu arazlar içinde saymaktadır[643]. Cismin kendisinden ve zıddından ayrı bulunabildiği arazlar ise; kudret, elem, ilim ve cehalettir. Dırâr'a göre bu arazlar cismin herhangi bir bölümünü oluşturmadıkları için biraraya gelmeleri ve bir vücûd teşkil etmeleri mümkün değildir. Çünkü bu arazlar ancak birleştiklerinde varolurlar. Dırâr'a göre cismin hâlî olamadığı arazların vücûd halinde birleşmeleri mümkünse de ayrılmaları (iftirâk) muhâldir. Şâyet bu arazlar vücûd halinde ayrılabilselerdi, renk arazı varolduğunda renkli olan cismin (mülevven) olmaması, hayat arazı olduğunda hayat sahibi (hayy) varlığın olmaması gerekirdi[644]. Araz teorisi mensupları en küçük cismin atom gibi en az on bölümden meydana geldiğini kabul etmişlerdir[645]. Dırâr'dan asırlar sonra İngiliz filozofu Berkeley de cisimlerin görüntü düzeyinde varlığını savunmuştur. Berkeley niteliklerin taşıyıcısı olan maddî bir cevherin bulunmadığını, nesnelerin algılanan niteliklerden ibaret bulunduğunu, başka bir ifade ile cismin bir arazlar topluluğu olduğunu söylemektedir[646].

Araz teorisine göre arazların birleşerek cismi oluşturması mücâveret yoluyla

---

641 Eş'arî, *Makâlât*, s. 281, 317, 345; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 98; İsferâyînî, *et-Tebsîr*, s. 105; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 66.

642 Eş'arî, *Makâlât*, s. 305, 345, 421; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 126, 130. Neccâr'ın araz hakkındaki görüşleri için bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 47.

643 Eş'arî, *Makâlât*, s. 345.

644 Eş'arî, *Makâlât*, s. 305. Eş'arî, Dırâr'ın arazların birbirinden ayrılması (iftirâk) konusunda iki ayrı görüşe sahip olduğunu belirtir. O, bir defasında arazların iftirâkını yok olmaları (fenâ) ile açıklarken; diğerinde iftirâkın iki cisim hakkında câiz, ancak cismin bölümleri (arazlar) hakkında câiz olmadığını söylemektedir. Eş'arî, *Makâlât*, s. 306.

645 Eş'arî, *Makâlât*, s. 302-304, 317-318. Ebu'l-Hüzeyl bu sayıyı altı, Muammer sekiz, Hişâm el-Fuvâtî ise altı rükün ve bu rükünleri oluşturan altı bölüm olmak üzere toplam otuzaltı görünmeyen bölüm olarak belirtir.

646 Berkeley, *Hylas ile Philonus Arasında Üç Konuşma*, (trc. K.Sahir Sel) Mayıs 1996, s. 9-10.

olmaktadır. Ancak cismin bu şekilde oluşumu farkına varılmayacak bir tarzda gerçekleşir[647]. Araz teorisi mensupları cisimlerin birbirine müdahâlesi fikrini reddetmişlerdir[648]. Dırâr'a göre hareket ve sükûn gibi cisimlerden meydana gelen fiiller de arazdır. Onun, bazı cisimlerde te'lîfin sabit olduğunu, bunun gibi te'lîf, içtima, iftirâk ve istitâatin cisimler dışında varlığını kabul ettiği de söylenmektedir[649].

Dırâr, cismin yok olmasını (fenâ) ise cismin bazı bölümlerinde bu bölümlere zıt olan arazların ortaya çıkması şeklinde açıklamaktadır. Buna göre cisme ârız olan bu iki zıt araz birbirinden farklı olmazsa cismin sadece o bölümü yok olur. Dırâr'a göre hüküm çoğunluğa göre koyulduğu için bu şarta bağlı olarak cismin ekseriyetinin ya da yarısının yok olması câiz değildir. Cismin arazlarının çoğu bâkî olan cisimde özelliğini sürdürür. Çoğunluk ortadan kalktığında ise cisim azınlık üzerinde varlığını sürdüremez. Ona göre Allah'ın cismin bir bölümünü, o bölümün zıddını yaratmak suretiyle yok etmesi ise câizdir. Bu durumda cisim, diğer bölümünde bulunan hareket özelliği ile hareketini sürdürebilir. Cismin sükûn hali hakkında da durum böyledir. Ona göre arazların hareket etmesi imkansızdır. Ancak arazların birleşiminden oluşan cisim üzerinde hareket vâkî olabilir[650].

Dırâr, tabiat anlayışında kısmî kümûn teorisine de yer vermektedir. Buna göre nesnelerin bazısı bazısında gizlenebilir. Gizli olanlar susamda bulunan susamyağı, zeytindeki zeytinyağı ve üzümde bulunan özsuyudur. Ancak bunlar Nazzâm'ın kapsamlı kümûn teorisinde temas ettiği gibi müdâhale yoluyla gizlenen şeylerden değildir. Çünkü Dırâr müdâhale fikrine karşıdır. Ona göre iki şey ister cisim isterse araz olsun aynı yerde bulunamaz. Cisimlerden hiç biri renk, tat, hayat veya bunların zıtları olmadan varlığını sürdüremez[651]. Gizlenmeyenlere gelince bunlar; taşta gizli olan ateş ve benzerleridir. Çünkü ona göre yakıcılık vasfı taşımaksızın ateşin taşta gizlenmesi muhâldir. Ancak biz onu yakıcı olmayan bir şekilde gördüğümüzde onda ateş olmadığını anlarız[652]. Bir başka yerde Dırâr'ın kümûnu tümüyle reddettiği ve her fiilin

---

647 Eş'arî, *Makâlât*, s. 328.
648 Eş'arî, *Makâlât*, s. 317-318, 328, 345.
649 Eş'arî, *Makâlât*, s. 345-346. Eş'arî bu dönemde Dırâr'la birlikte Hişâm b. Hakem, İskâfî, Cafer b. Harb, Nazzâm ve ashâb-ı tabâî'nin de hareketi araz olarak nitelediğini belirtir. *Makâlât*, s. 343-344.
650 Eş'arî, *Makâlât*, s. 306.
651 Eş'arî, *Makâlât*, s. 328; Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 73.
652 Eş'arî, *Makâlât*, s. 328; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 61.

doğrudan Allah'ın yaratması ile meydana geldiğine inandığı söylenmektedir[653]. Van Ess'e göre onun kümûnu reddetmesi Allah'ın tabiî seyir üzerindeki yüceliğini iddia arzusundan ileri gelir[654]. Buna göre eşyada bulunan tabiî süreklilik sadece cisimlerin mâhiyetlerine dayandırılacak olursa, bunlar üzerinde Allah'ın idaresinin varlığı fikrinden uzaklaşılmış olacaktır. Bu yüzden o, "atom" telakkisini reddetmekle beraber, atomculuk olarak bakılabilecek bir görüşe meyletmiştir. Nitekim Dırâr, cisimler dışında arazların, iki defa ya da iki zamanda varlıklarını sürdüremediklerini söylemektedir[655].

Câhız, ashâbü'l-a'râzın cisimlerin birbirine dönüşümü (inkılâb) fikrini kabul ettiğini belirtmektedir. Buna göre; gerçek anlamda hava ateşe dönüşebilir. Çünkü hava, ateşe ve suya aynı derecede yakınlık gösterir ve her ikisini diğerinden ayırır. Ateş kuru ve sıcak; su yaş ve soğuk; hava ise hem sıcak hem de ıslaktır. Dolayısıyla hava, ıslaklık ve şeffaflık bakımından suya, sıcaklık ve hafiflik bakımından ise ateşe benzemektedir. Bunun için hava, bu iki cisimden her birine dönüşebilir. Nitekim hava fazla nemlenip yoğunlaşınca cüzlerinin sıkışarak yağmura dönüştüğünü gözlemleriz. Su ateşin zıddıdır, hava ise her ikisinden farklı olduğu halde onların zıddı değildir. Her cevher kendi muhalifine inkılap etmeden önce kendi zıddına inkılâp etmez[656]. Dırârda cismin bir halden diğerine dönüşebileceği görüşüne Eş'arî de yer vermiştir[657].

Dırâr, arazların iki zamanda varlıklarını sürdüremediklerini söyleyerek sürekli yaratmaya inanmaktadır[658]. Bununla o, arazların her defada Allah tarafından yaratıldıklarını ifade etmektedir. Onun bu görüşü zamanla atom teorisinin en önemli unsurlarından biri haline gelmiştir[659]. Hatta İslâm'da atom teorisinin başlangıcı olarak Dırâr b. Amr ile Hüseyin en-Neccâr'ı görenler olmuştur[660]. Bu görüşü savunanlar *Makâlât*'ta bu iki isme atfedilen "arazların iki anlık süresi olmadığı" sözünden hareket

---

653 İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 19, 61. Dırâr'a göre tevhid kümûnu reddetmeden gerçekleşmez. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, V, 10; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 384.
654 Watt, M., *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 244.
655 Eş'arî, *Mâkâlât*, s. 359.
656 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, V, 16.
657 Eş'arî, *Makâlât*, s. 305.
658 Eş'arî, *Makâlât*, s. 359.
659 Eş'arî, *Makâlât*, s. 358-360; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 257; Bâkıllânî; *et-Temhîd*, s. 39; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 12.
660 Watt Montgomery, *İslâmın İlk Döneminde Hür İrade ve Kader*, s. 105. Alousi'ye göre atom fikrini ilk ortaya atan kişi Dırâr b. Amr'dır. Eş'arî'den gelen rivâyet de bunu desteklemektedir. *The Problem of Creation*, s. 288.

etmektedirler[661]. Atom teorisi mensupları "arazlar iki zamanda bâkî kalmaz" cümlesini müsebbepten (âlem) sebebe (Allah) giden ispat-ı vâcip yöntemlerinin önemli bir basamağı haline getirmişlerdir. Bunun gibi İslâm'da okasyonalist âlem anlayışını benimseyerek Allah'ın âleme sürekli müdâhalesini benimseyen kişiler bu düşünceden oldukça faydalanmışlardır. Bununla birlikte -araz kavramını ilk kullananlardan biri olmakla birlikte- Dırâr'ın cevher-araz ayrımına karşı çıktığı ve arazların birleşimi olan cisimlerden oluşan bir âlem tasarladığı bilinmektedir[662].

Dırâr, insanın yapısını da araz teorisi istikâmetinde açıklamaktadır. Buna göre cisimler gibi insan da renk, tat, koku, kuvvet gibi arazların birleşiminden meydana gelir. İnsanın bu şeyler dışında bir cevheri yoktur[663]. Bu konuda Dırâr'ı takip eden Hüseyin en-Neccâr da kuvvetin insanın bir bölümü olduğunu söylemiştir[664].

Dırâr, arazcı tabiat anlayışına uygun olarak insan fiillerinde kesb nazariyesini benimsemiş, istitâati araz olarak görerek tevellüdü kabul etmiştir. Dırâr fiillerin yaratılması ve tevellüdün nefyi konusunda Ehl-i sünnete, istitâatin fiilden önce olduğu konusunda da Kaderiyyeye muvafık olmuştur[665]. Onun istitâat hakkında konuşanlardan ilki olduğu söylenir[666]. Dırâr'a göre istitâat fiilden öncedir ve fiile iktirânı imkansızdır. Kerramiyye de bu görüştedir[667]. İbn Hazm ise istitâati hem fiilden önce hem de fiille beraber gören anlayışı Bişr b. el-Mu'temir ile Dırâr'a nisbet eder[668]. Dırâr'a göre kulun fiilini yaratan Allah'tır. Kul ise fiili önceden kendisinde bulunan bir istitâatle yapmaktadır[669]. Dırâr'a göre istitâat fiilden önce fiille beraber ve fiilden sonra olduğu gibi ayrıca iş yapabilme gücüne sahip olan kişinin (el-mustati') bir parçasıdır[670].

---

661 Dırâr b. Amr ve Neccâr'a göre arazlar iki zamanda varlığını sürdüremez. Neccâr sürekliliği olmayan bu araza örnek olarak istitâati verir. Bk., *Makâlât*, s. 359-360. Pines'e göre Eş'arî'den gelen bu rivâyet, erken dönemde arazların baki olamayacağı fikrinin müslümanlarda varolduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. *Mezhebü'z-zerre*, s. 27.

662 Macid Fahri, *Islamic Occasionalism*, s. 33; Dhanani, Alnoor, *The Physcal Theory of Kalam*, s. 5.

663 Eş'arî, *Makâlât*, s. 281, 330.

664 Eş'arî, *Makâlât*, s. 330.

665 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 130; İsferâyînî, *et-Tebsîr*, s. 105.

666 Şerîf el-Murtazâ, *İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader*, s. 259.

667 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 543.

668 İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 22

669 Şerîf el-Murtazâ, *İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader*, (*Resâilü'l-Adl ve't-Tevhid* içinde, s. 255-305, th. Muhammed Amâra) 1971, tsz., s. 260.

670 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 130.

Dırâr'a göre insan kendi dışında da fiil yapabilir. Hareket ve sükûn gibi başka bir cisimde onun fiilinden doğan şey insana nisbetle kesb, Allah'a nisbetle yaratmadır[671]. Dırâr, tevlîd yoluyla meydana gelen fiilin, sebebin zorunlu kılması ya da tabiat yoluyla ortaya çıktığına inanmaktadır. Örneğin taşın gitmesi ya yükselmesi (rif'at) ya da tabiatı sebebiyledir[672]. Eş'arî tevellüd konusundaki sekizinci görüşü Dırâr b. Amr ile Hafs el-Ferd'e nisbet etmektedir. Bu kişilere göre vazgeçmeleri mümkün olduğu halde irâde sonucu meydana gelen fiilden tevellüd eden her fiil insana aittir. Bunun dışında insanın irâde ettiğinde vazgeçme imkanına sahip olmadığı fiiller ise insana ait değildir[673].

3. Teoriye Karşı Çıkanlar

Araz teorisine en sert eleştiri Nazzâm tarafından yapılmıştır. O, kümûnu reddeden Dırâr ve ashâbını küfür ve inatla suçlamaktadır. Ona göre Dırâr'ın, insan boğazının kandan hâlî olmadığını bildiği halde bu görüşte ısrar etmesi anlamsızdır. Bu, canlılardan herhangi birinin kan ya da ona benzer bir şey olmadan yaşamasını kabul etmeye benzer. Ayrıca bu durum tabiatları inkar etmek, Cehm'in yaptığı gibi ateşin ısıtması, karın soğutması gibi hakikatleri reddetmek anlamına gelir. Kanın insanda, yağın susamda ve zeytinde gizlenmesi inkâr edilemez. Nazzâm'a göre Dırâr'ın, duyuların algılayamadığı alanda, cisimlerde gizlenmiş cisimleri inkâr etmesi doğru olmaz. Aslında bu durumda Dırâr'ın arazların varlığını da kabul etmemesi gerekir[674]. Bağdâdî âlemin aslını arazların oluşturduğunu Nazzâm'ın da kabul ettiğini söylemektedir[675]. Ancak Nazzâm'da hareket dışında bir araz var olmadığı düşünüldüğünde, Nazzâm'ı araz teorisi mensubu olarak görmek mümkün değildir. Nazzâm'ın vurgulamak istediği konu her şeyin hareket etmekte olduğudur. O, eşyanın yapısını ise tabiatlar ile açıklamaktadır.

Dırâr, araz dışında farklı görüşleri nedeniyle de tartışmalara konu olmuştur.

---

671 Eş'arî, *Makâlât*, s. s. 383, 408; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 4. Dırâr b. Amr'a göre Allah'ın kulların fiiline yönelik irâdesi bir yaratmadan ibarettir. Bir şeyi yaratmak ise o şeyin kendisi olduğuna göre; Allah'ın kulların fiillerini yaratması kulların fiili ile aynı olmaktadır. Eş'arî, *Makâlât*, s. 515.

672 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 13.

673 Eş'arî, *Makâlât*, s. 407.

674 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, V, 10-12, 15, 20-21.

675 Bk. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 316.

Kadı Abdülcebbâr Dırâr'ı kesb konusunda cebre düşmekle itham etmiştir[676]. Dırâr'ın tartışmalara neden olan diğer bir iddiası da Allah'ın kıyamet günü müminlerde altıncı bir duyu yaratarak mâhiyetini göstermesi konusudur. Bu konuda ona Hafs el-Ferd ve diğerleri de katılmıştır[677]. Mu'tezile, Hâriciler, Şîa ve Mürcie'nin çoğunluğu ise bunu reddetmiştir[678].

Atom teorisi mensupları doğrudan Dırâr ve ashâbını hedef almasalar da cevher-araz birlikteliğini kabul eden arazcıları reddetmişlerdir. Ehl-i sünnet'e göre arazların iki zamanda varlığı söz konusu değildir. Bu nedenle eşyanın kendi başına varlığı olmayan arazlardan meydana gelmesi doğru olamaz[679]. Bununla birlikte kelâm atomcuları Dırâr tarafından ortaya atılan araz fikrine çok şey borçludur.

D. CİSİM TEORİSİ

1.Teorinin Ortaya Çıkışı

İlk dönem müslümanlarının âlemin yapısına dair geliştirdikleri önemli teorilerden biri de cisim teorisidir. Bu teori rafızî fikirleri ile tanınan Hişâm b. Hakem'e (ö.179/795) isnâd edilmekle birlikte; Mu'tezile'den Ebu Bekir el-Esam'a ve Nazzâm'a atfedenler de vardır[680].

Hişâm'ın Kûfe'de yaşadığı, Deysâniyye ile irtibat kurduğu hatta ondan etkilendiği bilinmektedir[681]. Bu dönemde Şâkir ed-Deysân (ö. 222/836) hareketi hareket halindeki cismin sıfatı olarak kabul etmektedir. Şâkir'e göre cisim ne hareket halindedir ne de değildir. Ayrıca o, hareketin ne bir şey ne de şeyden başka bir varlık olduğunu reddetmektedir. Ona göre sadece varlık ve eşya cisim olarak nitelenebilir. Hişâm b. Hakem'in cisim teorisini ondan aldığı söylenmektedir[682]. Şâkir ed-Deysân Allah'ın

---

676 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 83; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 363; a.mlf., *el-Muhît*, s. 408.

677 Eş'arî, *Makâlât*, s. 282, 154, 216; Hayyât, *el-İntisâr*, s. 98; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 130; İsferâyînî, *et-Tebsîr*, s. 105; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IV, 139.

678 Eş'arî, *Makâlât*, s. 339-340.

679 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 218.

680 Alnoor Dhanani'ye göre Mu'tezile'den Ebu Bekir el-Asamm ile Nazzâm âlemin cisimlerin birbirlerine nüfuzu sonucu oluştuğu düşüncesindedir. *The Physcal Theory of Kalam*, s. 5.

681 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 38; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 175-176; Madelung, W., "Hisham b. Hakam", *EI²*, III, 496.

682 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 20-21.

cisim olduğunu, cisimlerin hudûs özelliği taşımadıklarını iddia etmektedir[683].

Cisim teorisinin uzak kökeni olarak Stoacıları gösterenler de vardır[684]. Hişâm ve Ebu Bekir el-Esam'ın bu görüşte Stoa'dan esinlenerek cisimlerin ve tat, koku dahil tüm ikincil özelliklerin cisimlerin nüfûz etmesi sonucu oluştuğuna inanmaktadırlar[685]. Bir çok konuda Mu'tezile'ye paralel fikirler ortaya atan[686] Hişâm'ın fikirleri, ölümünden sonra talebeleri Yunus b. Abdurrahmân, Muhammed b. Halîl es-Sekkâk ile el-Fazl b. Şadhân tarafından sürdürülmüştür[687].

2. Genel Özellikleri

Hişâm b. Hakem'e göre âlemin yapısı cisimlerden oluşmaktadır. Araz olduğu söylenen renkler, tatlar, kokular ve sesler aslında cisimdir[688]. Hareketler, oturma, kalkma, irâde, kerâhet, tâat, ma'siyet vs. araz olarak kabul edilen fiiller ise cisimlerin sıfatları olup, ne cisim ne de cisimden başka bir şeydir. Bunlar değişikliğe uğrayabilen cisim türünden şeyler de değildir[689]. Bağdâdî Hişâm'ın bilgi, irâde ve hareketlerin de cisim olduğunu söylediğini ve Nazzâm'ın bu konuda ona muhâlefet ettiğini bildirir[690].

Hişâm'a göre insanların sıfatları gibi cisimlerin de sıfatları vardır ve bunlar ma'nâ olarak isimlendirilir. Buna göre sükûnun aksine hareket bir ma'nâdır. Onun bu sözleri tabiatçıların görüşlerine benzetilmiştir. Hişâm Ebu'l-Hüzeyl, Bişr, Câfer b. Harb, İskâfî gibi hareket, sükûn, oturma, kalkma, toplanma, ayrılma, uzunluk, genişlik, renk, tat, ses, kelâm, sükût, tâat, ma'siyet, küfür, iman vs. insan fiilleri ile harâret, burûdet, ıslaklık, kuruluk, yumuşaklık (leyn), sertlik gibi özelliklerin cisimler dışında arazlar olduğunu söylemektedir[691].

Tüm bu rivâyetlerden yola çıkarak Hişâm'ın döneminde insanların araz olarak nitelediği bir çok şeyi cisim olarak kabul ettiği söylenebilir. Ancak onun arazların

683 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 38.
684 Dhanani, Alnoor, *The Physcal Theory of Kalam*, s. 184.
685 Dhanani, Alnoor, *The Physcal Theory of Kalam*, s. 7-8.
686 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 14; 42-43.
687 Madelung, W, *a.g.m.*, III, 497.
688 Eş'arî, *Makâlât*, s. 344; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 42.
689 Eş'arî, *Makâlât*, s. 344
690 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 84.
691 Eş'arî, *Makâlât*, s. 345.

tamamı hakkında bu iddiada bulunduğunu kaynaklardan yola çıkarak doğrulamak mümkün değildir. O, bazı arazların cisimlerin sıfatları olduğunu söylemiştir. Bu, onun cisim tanımının bir sonucudur. Çünkü o cismi, "mevcut olan şey" olarak tanımlamakta, "var" ve "nefsiyle kâim olan" her şeyi bu kapsam içine almaktadır[692]. O'na göre Allah da hem mevcûd hem de şey olduğu için cisim olarak isimlendirilebilir[693]. Ona göre arazlar sadece özelliklerdir, dolayısıyla cisim olarak nitelenemezler.

Hişâm kümûn ve müdâhale gibi konular hakkında da görüş beyan etmiştir. Ona göre müdâhale harâret ve ışık gibi iki latîf cismin aynı mekânda bulunmasıdır[694]. Yanma fiilinden önce ateşin odunda gizlenmesi ise kümûndur. Eş'arî'nin bildirdiğine göre o, Ebu'l-Hüzeyl, Nazzâm, Muammer ve Bişr b. Mu'temir ile birlikte ateşin taşta, susamyağının susamda, zeytinyağının da zeytinde gizli olduğunu söylemektedir[695]. Ancak onun kümûn teorisi Dırâr'da olduğu gibi kısmî bir teoridir. Ancak Nazzâm'da olduğu sisteminde müdâhale fikrine yer vermesi onun teorisini Dırâr'ınkinden ayırmaktadır.

Hişâm'ın tabiat anlayışında cisimler sonsuz sayıda bölünebilir. Bu düşünce kelâmcıların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilen atom, bölünmeyen parça fikrine yer vermemektedir. Onun cüz' olarak tanımladığı bu parçanın ancak mesâha yönüyle sonu vardır[696].

Hişâm, Muammer'den önce ma'nâ tabirini teknik anlamda ilk kullanan kişilerden biridir. Bilindiği gibi ma'nâ tabiri Muammer'in tabiat felsefesinde önemli bir yere sahiptir. *Makalat*'taki örneklerden yola çıkarak Hişâm'ın ma'nâyı; hareket, sükûn ve fiiller gibi bir cismin ve hatta beden ve ruhun ayrılmaz tezâhürleri olarak gördüğü anlaşılmaktadır[697]. Buna göre Hişâm sükûnun aksine hareketin ma'nâ olduğuna inanmaktadır.

---

692 Eş'arî, *Makâlât,* s. 304; Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 126. Cüveynî Hişâm'ın cisim anlayışını aklî ve naklî delillerle eleştirir. *eş-Şâmil,* s. 136-137.

693 Eş'arî, *Makâlât,* s. 521.

694 Eş'arî, *Makâlât,* s. 60. Eş'arî bu konuda Zürkân'ın Hişâm'dan yaptığı rivâyetin doğruluğu hakkında şüphesi olduğunu söyler. Bu dönemde Rafızîlerden müdâhale fikrini inkâr eden bir grup iki cismin bir mekânda olmasını muhal görmektedir. *Makâlât,* s. 60.

695 Eş'arî, *Makâlât,* s. 329.

696 Eş'arî, *Makâlât,* s. 59.

697 Eş'arî, *Makâlât,* s. 44, 60-61, 345, 339, 369; Watt, M., *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri,* s. 234-235.

Hişâm b. Hakem tabiat kanunlarının varlığına inanmaktadır. Buna göre yeryüzü Allah'ın yarattığı çeşitli tabiatlarla ayakta durur. Söz konusu tabiatlardan herhangi biri zayıflarsa zelzele, daha fazla zayıflama olursa güneş tutulması (hüsûf) meydana gelir[698]. Tabiat olaylarına aykırı olarak gerçekleşen sihir bir aldatmadan ibarettir. Sihirbazın bir insanı eşeğe ya da asayı yılana çevirmesi mümkün değildir. Kaynakların bildirdiğine göre Hişâm, peygamber olmayanların su üzerinde yürümesini câiz görmekte, peygamber olmayanlardan mucize meydana gelmesini ise kabul etmemektedir[699]. O, Allah'ın yeryüzü sularını yükselterek insanlar üzerine yağdırmasını, bunun gibi suyu havada yaratarak yağdırmasını da câiz görmüştür. Çünkü ona göre hava latîf bir cisimdir[700].

Hişâm b. Hakem'e göre hareketler, oturma, kalkma, irâde, kerâhet, tâat, ma'siyet gibi fiiller ile araz olarak kabul edilen diğer şeyler cisimlerin sıfatıdır. Bunlar ne değişikliğe uğrayabilen cisim türünden şeylerdir ne de başka bir şeydir[701].

Hişâm tafra görüşünde de Nazzâm'a öncülük etmiştir. Ona göre cisim ikinci mekâna uğramaksızın doğrudan birinciden üçüncüye geçebilmektedir. Hareket ise ikinci mekâna uğramaksızın cismin bir mekân biriminden üçüncüsüne intikâlidir[702].

Cisim terimini cevhere yakın anlamda varolan her şeye genelleyen Hişâm, Allah'ı da üç boyutlu, insan büyüklüğünde bir cisim olarak kabul etmiştir. Ona göre Allah, uzunluğu, genişliği ve derinliği olan sonlu bir cisimdir. O'nun uzunluğu genişliğinin, genişliği de derinliğinin aynıdır. Hişâm'a göre Allah, saf gümüş veya yuvarlak inci gibi parıldayan bir nurdur. Mekân yokken Allah vardı; sonra arş denilen kendi mekânını oluşturdu. Allah arşa temas eder ve onu tam olarak doldurur. Allah'ın rengi kokusu ve dokunması vardır, fakat bunlar birbirinden farklı ve zatından ayrı şeyler değildir. O, mutlak renktir ve en güzel surete sahiptir. Onunla cisimler arasında bu türden bazı benzerlikler olmasaydı cisimler kendisine delalet etmezdi[703]. Bazı

---

698 Eş'arî, *Mâkâlât*, s. 63; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 42.
699 Eş'arî, *Mâkâlât*, s. 60; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 42.
700 Eş'arî, *Mâkâlât*, s. 63.
701 Eş'arî, *Mâkâlât*, s. 344, 369. Eş'arî Hişâm'ın cisimlerden başka araz kabul etmediği şeklinde bir başka rivâyete de yer verir. *Makâlât*, s. 344.
702 Eş'arî, *Makâlât*, s. 61; Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 80.
703 Eş'arî, *Makâlât*, s. 31-32; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 41; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 288-289.

rivâyetlerde Hişâm'ın Allah'ın bilmesinin toprağın altına ve yerin derinliklerine doğru giden kendisine bitişik ışıklarla olduğuna inandığına yer verilir. Buna göre Allah'ın bazı bölümleri ışıkla karışmıştır. Şâyet bu olmasaydı Allah orada olanları bilemezdi. Allah'ın bazı bölümlerinde ise ışığın varlığı muhâldir[704]. Bazıları Hişâm'ın Allah hakkında "O, kendi karışı ile yedi karıştır", dediğini naklederler. Böylece o Allah'ı insanla kıyaslamıştır. Çünkü her insan çoğunlukla kendi karışı ile yedi karış gelir[705]. Bir rivâyette ise Hişâm'ın dağın Allah'tan daha büyük olduğuna inandığı belirtilir[706]. Hişâm'ın antropomorfist ulûhiyet anlayışı onun cisimlerden başka varlık kabul etmemesinin bir sonucudur. Bununla birlikte o çağdaşı İmâmî din adamlarında görülen "Allah'ın insan gibi bir şekli olduğunu" kabul etmemiştir[707]. Cüveynî, filozoflarla Mu'tezile'nin çoğunun cismi; "uzunluğu genişliği ve derinliği olan şey" olarak tanımladığını Hişâm b. Hakem'in ise Allah'ı cisim olarak tanımlarken O'nun diğer cisimlere benzemediğini kaydettiğini belirtir[708]. Hatta o çağdaşları arasında Müşebbihe karşıtı görüşleriyle tanınmaktadır. Buna rağmen Mu'tezile ve sonraki İmamiyye mezhebi mensupları tarafından teşbihe düşmekle suçlanmaktan kurtulamamıştır[709]. Hatta o bu görüşleri nedeniyle Gâliyye'ye de nisbet edilmiştir. Kaynaklar, Hişâm b. Hakem'in antropomorfik görüşlerinin daha sonra benzer iddialarda bulunan Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî (ö. II/VII. yy. sonları) üzerinde de etkili olduğunu belirtmektedir[710].

Hişâm b. Hakem insan fiilleri alanında "sebep" kavramına yer veren ilk kişilerden biridir. Ona göre Allah tarafından yaratılan fiiller bir yönüyle ihtiyârî iken diğer yönüyle ıztırârîdir. İnsan irâde ve iktisâb cihetiyle fiili üzerinde ihtiyâr sahibidir. Diğer yandan Allah fiil konusunda insanın ihtiyaç duyduğu sebepleri yaratmaktadır[711].

---

704 Eş'arî, *Makâlât*, s. 33.
705 Eş'arî, *Makâlât*, s. 33; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 41.
706 Eş'arî, *Makâlât*, s. 32; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 41; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 288-289.
707 Madelung bu kişilere örnek olarak Hişâm el-Cevâlikî ve Mü'mîn el-Tâk'ı göstermektedir. Madelung, W, *a.g.m.*, III, 497.
708 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 401-402, 406; a.mlf., *el-İrşâd*, s. 40, 334. Kelâmcılar Allah'ın cisim olarak nitelenmesine ise karşıdırlar. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 162; Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 23; Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 216.
709 Madelung, W, *a.g.m.*, III, 497.
710 Eş'arî, *Makâlât*, s. 31, 60, 346; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 42-43; Öz, Mustafa, "Hişâm b. Hakem", *DİA*, XVIII, 154.
711 Eş'arî, *Makâlât*, s. 40-41.

İnsan fiilleri Allah onun içindeki hazır sebebi yaratmadan meydana gelmez[712]. Muhtemelen o sebep kelimesiyle başkalarının istitâat dediği şeyi kastetmiş, istitâati bir fiilin muhtelif zarûrî şartlarını ihtiva edecek şekilde genişletmiştir[713]. Ona göre istitâat beş gruba ayrılır. Bunlar; sıhhat, elverişli durum (tahliyetüş-şüûn), süre, fiilin kendisiyle yapıldığı alet (el, balta, tığ, vs.) ve fiilin nedeni olan sebeptir. Bir başka yerde o istitâati fiilden önce ve fiille birlikte olan istitâat şeklinde ikiye ayırır. Fiille birlikte olana örnek, fiilin sebebidir. Fiili zorunlu kılan da bu sebeptir. Bunun dışındaki istitâatin unsurları ise fiili zorunlu kılmaz. Fiil ancak hâdis bir sebep ile birlikte olur. Bu sebep bulunduğunda Allah'ın yaratmasıyla fiil meydana gelir[714]. Buradan yola çıkarak Hişâm'ın, İslâm coğrafyasında insan fiilleri alanında sebeplilik konusunu ilk düşünen kişilerden olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir yerde Hişâm istitâatin fiille birlikte olduğuna inanan grup içinde zikredilir[715].

Hişâm'a göre fiiller eşya ya da cisim olmayan mânalardır. O, cisimlerin sıfatları olan hareket, sükûn, irâde, kerâhet, kelâm, tâat, ma'siyet, küfür ve iman hakkında da böyle düşünmektedir. Renkler, tatlar ve kokular ise cisimdir. Ona göre bir şeyin rengi aynı zamanda o şeyin tadı ve kokusudur. Yine ona göre hareket fiil, sükûn ise fiil değildir[716].

Hişâm, ilâhî sıfatların ezeliliğini ise reddetmektedir[717]. Bunun nedeni Mu'tezile'de olduğu gibi taaddüdü kudemâdan kaçınmaktır[718]. Hişâm'a göre Allah'ın ezelde nefsiyle âlim olması ise muhâldir. O, eşyayı olmadan önce ne aynı ne de gayrı olan bir sıfatla bilir. Allah'ın ilmi muhdes ya da kadîm olmakla vasıflanamaz. Çünkü Allah'ın ezelde âlim olması ma'lûmunun da ezelî olmasını gerektirir. Çünkü ma'lûm olmaksızın âlimin varlığı doğru olmaz. Şâyet Allah kulların fiillerini bilseydi bu durumda imtihan olmazdı[719]. Ayrıca ilm-i ilâhînin nazar ve istidlalle meydana

---

712 Bk. Abrahamow, Binyamin, "Re-examination of Al-Ashari's Theory of Kasb According to Kitâb Al-Luma'", *JRAS*, II, 214.
713 Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 243.
714 Eş'arî, *Makâlât*, s. 43.
715 İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 22.
716 Eş'arî, *Makâlât*, s. 44.
717 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 49-50; Alousi, *The Problem of Creation*, s. 194.
718 Madelung, W, *a.g.m.*, III, 497.
719 Eş'arî, *Makâlât*, s. 37, 494; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 41; Hayyât, *el-İntisâr*, s. 49-50, 81.

gelmediğini söyleyen Hişâm ilâhî ilmi beşeri ilimden ayırmıştır[720].

Hişâm kudret, hayat, sem', basar ve irâde gibi sıfatların da ne Allah'ın aynı ne de gayrı olduğunu söylemektedir. Onun kudret ve hayat sıfatları hakkındaki görüşü üzerinde ise ihtilaf vardır. Onun Allah'ın ezelde hayy ve kadîr olduğuna inandığını söyleyenler yanında bunu inkâr ettiğini söyleyenler de vardır[721].

Hişâm'a göre insan, beden ve ruh denilen iki ma'nâdan oluşur. Buna göre beden ölüdür, fâil olarak algılama ve hissetme yeteneğine sahip olan asıl varlık ise nurlardan bir nur olan ruhtur[722].

Kelâm ya da mezhepler tarihi eserlerinde Hişâm b. Hakem'in görüşleri yanında onun Nazzâm'a olan tesirine de değinilmiştir. Buna göre Nazzâm, atom, müdâhale, tafra ve ruh görüşlerinde Hişâmdan etkilenmiştir[723]. Bağdâdî'ye göre Nazzâm, cüz'ü lâyetecezzâ görüşünü Hişâm b. Hakem'den almıştır. Bunun gibi o renkler, tatlar, kokular ve seslerin cisim olduğuna dair görüşünü de ondan almış buna müdâhale fikrini eklemiştir[724]. Bununla birlikte Nazzâm Hişâm b. Hakem'e bilgi, irâde ve hareketlerin cisim olduğu konusunda muhâlefet etmiştir[725]. Hayyât ise bu iki kişi arasında herhangi bir ilişkiden bahsetmeksizin Nazzâm'ın ümmeti Hişâm b. Hakem'in ilhâdî fikirlerinden kurtardığını söyler[726].

3. Teoriye Karşı Çıkanlar

Hişâm b. Hakem kelâmcılar tarafından daha çok antropomorfist görüşlerinden dolayı eleştirilmiştir. Eş'arî, Ebu'l-Hüzeyl'in onunla olan mücadelesine dair bilgiler verir[727], Hayyât onu Şâkir b. Deysân'dan Allah'ın cisim olduğu görüşünü alarak tevhidi bozmakla suçlar[728].

---

720 Eş'arî, *Makâlât,* s. 52.
721 Eş'arî, *Makâlât,* s. 37-38, 494; Bağdâdî, *el-Fark,* s. 41; Hayyât, *el-İntisâr,* s. 49-50, 81.
722 Eş'arî, *Makâlât,* s. 60-61, 331; Bağdâdî, *el-Fark,* s. 42.
723 Madelung, W, *a.g.m.,* III, 497.
724 Bağdâdî, *el-Fark,* s. 42.
725 Bağdâdî, *el-Fark,* s. 84.
726 Hayyât, *el-İntisâr,* s. 37.
727 Eş'arî, *Makâlât,* s. 32.
728 Hayyât, *el-İntisâr,* s. 37.

Hişâm'ın Allah'ın toprağın altına, yerin derinliklerine doğru giden ve kendisine bitişik ışıklarla bildiği ve Allah'ın bazı bölümlerinin ışıkla karışmış olduğu görüşü Eş'arî tarafından reddedilmiştir. Eş'arî'ye göre Hişâm Allah'ın yerin altında olanları ittisal, haber ya da kıyas olmaksızın bildiğini söyler ve O'nun müşâhede âlemiyle taallukunu terkederse doğruyu söylemiş olur[729]. Eş'arî Hişâm taraftarlarına nisbet edilen harâret, renk gibi iki latîf cismin bir mekânda olması anlamına gelen müdâhale görüşünü doğru bulmadığını da belirtir[730].

Hayyât, Hişâm'ın Allah'ın ilim sıfatı hakkındaki görüşlerini eleştirmektedir. Hişâm'a göre Allah eşyayı halihazırda nasılsa ezelde de öyle bilmektedir. Buna göre cisim şu an hareketli ise Allah'ın ilminde de hareketlidir. Hayyât buna "Allah varken onunla birlikte başka bir şey yoktu. O, ezelde cisimleri yaratacağını ve yaratıldıktan sonra cisimlerin hareket edeceğini ve sâkin olacağını biliyordu. O, ezelde hareket cisme mahal olduğunda cismin hareket edeceğini sükûn mahal olduğunda ise sâkin olacağını biliyordu" diyerek cevap vermektedir[731]. Hayyât Hişâm'ın Allah'ın ilmi konusundaki görüşünün yanlışlığını onun Allah'ı insanlara benzer bir şekilde düşünmesinden kaynaklandığını söyler[732].

İbn Kuteybe, Hişâm'ın "Allah çakıl taşını -ağırlığı, genişliği, uzunluğu ve derinliği ile- bir dağ haline çevirebilir hatta onu yerden bir karış yüksekte iken bir fersah yükseklikte yaratabilir. Bunu da (dağın) cisim ve arazlarından eksiltip artırmaksızın yapabilir", sözünün o dönemde kelâmcılar tarafından hatalı bulunduğunu söyler[733].

II. ÂLEMİN İŞLEYİŞİNDE SEBEPLİLİK

A. ÂDET TEORİSİ

1. Teorinin Düşünsel Temelleri

Âdet teorisi, âlemin yapısını cevher-araz esasına göre açıklayan kelâmcılar tarafından ortaya atılmışmıştır. Âlemin işleyişini izaha çalışan bu teori Gazzâli

---

729 Eş'arî, *Makâlât*, s. 33.
730 Eş'arî, *Makâlât*, s. 33.
731 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 83.
732 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 85.
733 İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, Beyrut 1408/1988, s. 54.

öncesinde Eş'arîler ve Basra Mu'tezile kelâmcıları tarafından savunulmuştur.

Ulûhiyet anlayışları gereği eşyayı herhangi bir sonuç üretecek vasıfta görmeyen kelâmcılar, nesnelerin sahip göründükleri gücün fâil bir güç olmadığını belirterek her türlü gücün Kâdir-i mutlak ve Fâil-i muhtâr olan Allah tarafından verildiğini söylemişlerdir[734]. Onlara göre bölünmez parçalardan (cüz'ü lâ yetecezzâ) oluşan ve her an yaratılıp yok edilen âlemde, tüm hareket ve değişim sonuçta Allah'ın fiilidir. Âlemde nesnelerin kendi yapılarından kaynaklanan bir süreklilik ve tabiî bir kanun yoktur. Cisimler arasındaki etkileşim birinin sebep, diğerinin sonuç olduğu bir ilişkiden çok bir birliktelik ve yakınlaşma (iktirân) ilişkisidir. Allah tarafından sürekli olarak yaratılan nesneler, devamlılık arzeden bir mâhiyete sahip değildirler. Sözgelimi ateş yakma niteliğine sahip değildir. Ateşe temas eden maddede yanıcılık özelliğini yaratan Allah'tır. Bu yönüyle teori tabiatın fiiline inananarak sebep ve sonuç arasındaki bağı zorunlu gören anlayışa karşıdır.

Nesnelerin yapısından kaynaklanan bir sebepliliği reddetmek, kelâmcıları âlemde bir düzensizliğin varlığını kabule değil, ondaki oluşumu Allah'ın sürekli yaratması ile açıklamaya götürmüştür. Ayrıca Kur'ân'da sıkça vurgulanan âlemin düzenli yapısı[735] , her yarattığında ilim ve hikmet gözeten varlığın mutlak kudretine bir işaret olarak görülmüştür[736]. Dolayısıyla kelâmcılar açısından âdet -her ne kadar kelime olarak Kur'ân'da geçmese de[737]- âlemde mevcut düzen ve sürekliliğin ifadesi olmuştur.

Kelâmcıları âdet düşüncesine sevkeden en önemli neden âlemin süreklilik arzeden düzenli yapısı ile bu düzenin ihlâli anlamına gelen mucizeleri uzlaştırma çabasıdır[738]. Kelime olarak Arap dilinde mevcut olan âdet[739], hicrî IV. asırdan

---

734 Eş'arî, *Makâlât*, s. 539; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 187.

735 Bk., Âli İmran 2/190-191; Yunus, 10/5; Ra'd, 13/3-4; Nûr, 24/43; Gâşiye 88/17-20.

736 Mâtürîdî, "Rahmanın yarattığında bir düzensizlik göremezsin" (Mülk 67/3) âyetinden yola çıkarak evrendeki düzenin Allah'ın varlığına işaret ettiğini söyler. *Kitâbü't-Tevhîd*, s.41.

737 Bu bağlamda Kur'an'da geçen sünnetullah kavramının toplumsal kurallara işaret ettiği söylenmiştir. Bk. Özsoy, Ömer, *Kur'an'da Sünnetullah Kavramı*, s. 1-55.

738 Câbirî'ye göre beyan sahası âlimleri olan kelâmcıların böyle bir teori geliştirmelerinin öncelikli nedeni, dînî düşünce faaliyetlerinde Peygamber'in mucizelerine yer açma gayesidir. Bununla birlikte âdet teorisi kerametler, insanın tabiatının değiştirilmesi, tılsım, sihrin etkisi, nazar vb. olağanüstü şeylere inanılması için geniş bir zemin hazırlamakta, bununla da kalmayıp bir de irfan yani arifin doğrudan Allah'tan aldığı bir tür aşkın bilgi iddialarına kapı açmaktadır. *Arap İslâm Kültürünün Akılyapısı*, s. 313-314.

itibaren[740] mucize probleminin müslümanların gündemine girmesiyle birlikte kavram olarak tabiat kanunları anlāmında kullanılmaya başlanmıştır[741]. Yapısı gereği zorunsuz ilişkilere dayanan âdet düşüncesi mucizeyi açıklama konusunda müslümanlara oldukça yardımcı olmuştur. Kelâmcılara göre mucize âlemdeki düzenin bazı durumlarda Allah tarafından ortadan kaldırılabilmesi anlamına gelmektedir[742]. Dolayısıyla mucizeyi ispatlamak için öncelikle bir düzenin varlığını kabul etmek gerekir. Ancak bu düzen dönemin tabiatçılarının iddia ettiği gibi yapısı ve işleyişi açısından zorunlu bir düzen değildir. Sık sık vukû bulan ve yapısı gereği zorunsuz olan hâdiselerin ardarda gelen düzenliliğini ifade etmek üzere âdet terimini kullanan kelâmcılar böylece âlemde mevcut düzen ile mucize arasındaki ikilemi kendileri açısından çözüme kavuşturdular[743].

Aslında âdet fikrinin kökenlerini ilk dönem müslümanlarının tenzih akîdesinde ve ilâhî sıfat telakkîsinde bulmak da mümkündür. Herhangi bir konuda Allah'a vücûp isnâd etmekten kaçınan kelâmcılar için âlem mümkün varlıklardan oluşmaktadır. Mümkün varlık ise kendi zatıyla var olmaz, aksine varlık mertebesine çıkmak için onun varlığını yokluğuna tercih eden bir nedene (müreccih) ihtiyaç duyar. Kelâmcılara göre âlemdeki bu düzen yaratılış aşamasında olduğu gibi sürekliliği noktasında da irâde, ilim ve kudret sahibi bir varlığa bağlılığını sürdürür. Ancak bu düzenin sürekliliği ilâhî varlık açısından bir zorunluluk taşımaz. Öyleki, Fail-i muhtâr dilediği an bu sürekliliği yaratmayarak düzeni askıya almaya ya da ortadan kaldırma yetkisine sahiptir. Böylelikle bu teori etrafında Allah'ın mutlak kudreti ve ilmi de temellendirilmiş olur.

---

739 İbnü'l-Manzûr, *Lisanü'l-Arab,* III, 316; Mütercim Asım Efendi, *Kamus Tercümesi,* I, 654. Âdet kelimesi hadislerde de insan davranışlarındaki düzenlilik ve alışkanlık anlamında kullanılmıştır. Bk. Wensick, *Mu'cemü'l-Müfehres,* IV, 424.

740 Bulut, Halil İbrahim, *Nübüvveti İspat Açısından Hissi Mucizeler,* (Doktora tezi) MÜSBE, İstanbul 2001, s. 15-16.

741 Mu'tezile'den Rummânî (ö. 296)Kur'an'ın mûciz olduğunu ifade etmek, nazım yönüyle eşsizliğini belirtmek için "nakzu''l-âde" tabirini kullanmaktadır. Bk., Rummânî, en-Nüket fî îcâzi'l-Kur'ân, (*Selâsü Resâil fî Îcâzi'l-Kur'ân,* s. 67-104, th. Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlûl Selâm), Kahire tsz., s. 69, 102. Rummânî'nin çağdaşı olan muhaddis Hattâbî'nin de kelimeyi aynı anlamda kullanmış olması o dönemde alemde mevcut düzenli yapıyı ifade etmek için "âdet" kelimesinin kullanıldığını göstermektedir. Bk., Hattâbî, *Beyânu Îcâzi'l-Kur'ân,* (*Selâsü Resâil fî Îcâzi'l-Kur'ân* içinde s. 19-66, th. Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlûl Selâm), Kahire tsz., s. 20.

742 Kelâmcıların mucize tanımı hakkında bk. İbn Fûrek, *Mücerred,* s. 176; Bâkıllânî, *el-Beyân,* s. 50; Cüveynî, *el-İrşâd,* s. 309; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XV, 202; Gazzâlî, *Tehafüt,* s. 235.

743 Şiblî, Eş'arîlerin peygamberliğin en önemli dayanaklarından olan mûcizenin imkanını savunabilmek amacıyla zorunlu sebeplilik anlamına gelen tabiatta illet-malul ilişkisini reddettiklerini söyler. Bk. *İlme'l-kelâm,* Tahran 1328, s. 51.

Âdet teorisinin kaynağı ile ilgili farklı bir görüşe yer veren Câbirî'ye göre, âlimlerin nesneler arasında zorunluluk ilişkisine dayanan bir dünya görüşü yerine zorunsuzluğu kabul etmelerinin nedenini kültür taşıyıcısı olan Arap Dili'nde ve bunun belirleyicisi olan bedevî evren anlayışında aramak gerekir[744]. Ona göre Câhiliyye Dönemi Arap ilimlerinde olaylar arasında zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi yer almaz. Çünkü bu ilimler sırf emâre ve ipuçlarına dayalı bir akıl yürütme üzerine kuruludur. Emâre ise bir şeyin alameti olup onun illeti ya da illete bağlı sebebi değildir[745]. Câbirî'nin bu görüşü tabiat olaylarındaki zorunsuzluk düşüncesinin İslâm öncesi kaynağını ortaya koyma açısından önemli olsa da tek başına teorinin gerekçesi olmaktan uzaktır. Câbirî'ye göre kelâmcılar tarafından bu yöntemin kabul edilmesi evrenin Kur'an'a dayanan düzenli yapısının ve buna bağlı olarak Allah'ın yaratmasındaki süreklilik ve devamlılık yönlerinin en azından üstü örtülü olarak feda edilmesini gerektirmiştir[746].

Âdet düşüncesinin İslâm öncesi kaynağına ait bir başka yorum ise Wolfson'a aittir. Belli olayların ardarda gelişindeki gözlenebilir düzenliliğe ilişkin kelâm'ın âdet terimiyle yaptığı açıklamayı "isonomia" terimi etrafında yapılan Epikürcü açıklamaya benzeten Wolfson, âdet teriminin ayrıca Grekçe "ethos" kelimesinin tercümesi olarak metinlerde sıkça yer aldığını ve bu nedenle hem âdet hem de meleke olarak tercüme edildiğini söyler. Ancak Wolfson bu iddiasına dair somut bir örnek ortaya koymamaktadır. Ona göre Aristo'da tabiat her zaman olan şeydir; âdet (ethos) ise sık sık olan şeyle birlikte düşünülür ve bu bakımdan tabiatla zıtlık teşkil eder[747]. Bu nedenle âdet "zorunluluk"la tezat oluşturur, çünkü zorunlu olan şey aynı zamanda sürekli olarak

744 Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akılyapısı*, s. 316-319. Câbirî'ye göre sebeplerin sonuçları üzerinde sürekli ve düzenli etkiye sahip olduğu görüşü, haklı gerekçesini, "Bu, Allah'ın bundan önceki sünnetidir" âyetine de uygun olarak, Allah'ın ilk olarak evreni zorunlu ilişkiler ağı içinde eşsiz bir düzenle yarattığı fikri üzerine kurulu İslâm akidesinde bulan bir anlayışa hiç de aykırı değildir. *Arap-İslâm Kültürünün Akılyapısı*, s. 315.

745 Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akılyapısı*, s. 323.

746 Câbirî, *a.g.e.*, s. 314.

747 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 417. Aristo Retorik'te âdet ve tabiat arasını ayırmaktadır. Buna göre alışkanlıklar hoştur; alışkanlık haline gelen şey doğaldır. Alışkanlık doğaya benzemeyen bir şey değildir. Sık sık olan bir şey her zaman olan şeye benzer. Doğal olaylar her zaman olur, alışkanlıklar sıklıkla meydana gelir. Aristo, *Retorik*, (trc. Mehmet Doğan), İstanbul 2000, s. 73, I, 11, 1370a, 5-10.

bulunur[748]. Wolfson'a göre zihinlerinin gerisinde bu olduğu halde kelâm âlimleri, âlemde ardarda gelen olayların düzenliliğinin Allah'ın mûcizevî fiiliyle ihlâl edilebileceğine inanmış kimseler olarak her zaman değil fakat sık sık vukû bulan hâdiseleri gösteren âdet teriminde, mucizelerle bozulabilen olayların düzenliliğine ilişkin bir ifade bulmuşlardır. Aslında kelâmcılar âdet kelimesini zorunluluk atfettikleri tabiat karşısında bilinçli olarak kullanmışlardır[749]. Onların bu konuda Aristo'dan etkilendiklerini gösteren kesin bir delil yoktur. Haddizatında kelime olarak âdet İbn Hazm'ın ifade ettiği gibi Arap dilinde vardır. Kelâm âlimlerinin kendi dillerinde bulunan bu kelimeyi kullanmaları Yunan düşüncesinden esinlenmelerinden daha makul görünmektedir.

Aslında âdet teorisi tabii ilişkilerin zorunsuzluğu fikri üzerine oturur. Kelâm literatüründe imkân/cevâz olarak adlandırılan bu düşünceyi ilk kelâmcılara kadar götürmek mümkündür. İbn Meymûn'un da belirttiği gibi kelâmcıların eserlerinde zikrettikleri bu ilke kelâm ilminin dayandığı ana konulardandır ve onlara göre âlem bu tecvîz üzere sürekliliğini sağlar[750]. Kaynakların bildirdiğine göre Mu'tezile'nin Basra kelâmcıları olan Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, İskâfî (ö.240/854) Sâlih Kubbe, Ebu'l-Huseyn es-Sâlihî, (ö.276/890) ve Ebu Ali el-Cübbâî'ye (ö.303/916) göre[751] tabiatta görülen düzen Allah açısından zorunlu değildir. Allah yanma fiili olmaksızın ateş ve odunu bir araya getirebilir, ağır taş ile havayı birden çok zamanda aralarında herhangi bir düşme ve yuvarlanma fiili gerçekleşmeksizin -aksine sükûn yaratarak- biraraya getirebilir.

---

748 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 417. Aslında oluşu kaçınılmaz olan şeyin her zaman oluş içinde olması gerekir. Çünkü zorunlu olan her zaman olan şeydir, olamamazlık edemez. Sonuç olarak, bir şey zorunlu olarak varsa o sonsuzdur ve sonsuz ise zorunlu olarak vardır. Hem sonra, bir şeyin oluşu zorunluysa oluşu sonsuzdur ve sonsuzsa zorunludur. Aristo, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, (trc. Celal Gürbüz), İstanbul 1990, s. 156, II, 11, 337b, 35-40.

749 Eş'arî tabiatın zorunlu fiilini eleştirirken, neticede işleri âdete bağlar. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 132. İbn Hazm da âdet ve tabiatı Aristo'da ki gibi ayırır. Bk. *el-Fasl*, V, 15-16.

750 İbn Meymûn'a göre kelâmcılar tahayyül edilen her şey aklen câiz olduğunu söylemişlerdir. Örneğin onlara göre yerkürenin dönen felek olması ya da feleğin yerküre olması, insanın dağ boyunda olması ya da birden çok başa sahip olması, filin bit, bitin fil kadar olması aklen câizdir. Mevcûdun şu anki ma'lûm, belirli ve değişmeyen şekilde olması da âdetin icrâsı iledir. Bu, binek üzerindeyken herhangi bir kişiyi gördüğü taktirde şehri yakacağını söyleyen sultana benzer. Akıl, şehirde bir kişinin yürümesini imkansız göremez, bu durum şüphesiz vukûu mümkün olan bir durumdur. Bu nedenle sultan bu sözü söylemekle birlikte âdeti gereği şehri yakmaz. İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, I, 211. Câbirî'ye göre gerek Mu'tezile ve Eş'arîler gerekse önceki Ehl-i sünnet açısından ana kelâmî ilke tecvîz ilkesidir. *Arap-İslâm Kültürünün Akılyapısı*, s. 272.

751 Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre taşın havada durması Allah tarafından taşın cüzlerinin büyük bir kısmında ardarda yaratılan sükûnlar nedeniyledir. Allah bu sükûnları yaratmayı bıraktığında taş düşer. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 506.

Bunun gibi ateş ve pamuğu aralarında herhangi bir yanma fiili vâkî olmaksızın, hatta bunun tam tersini yaratarak birlikte bulundurabilir[752]. Salihî'ye göre sağlam bir göz ve görülen nesne arasında görmeyi engelleyen bir durum olmamasına rağmen Allah idrâki ya da bunun tam tersini yaratmayabilir[753].

Bu dönemde kapsamlı bir cevâz fikri Sâlih Kubbe'ye aittir. Ona göre insan ancak kendi nefsinde fiil yapabilir. Atıldığında taşın gitmesi, ateşle biraraya geldiğinde odunun yanması ile vurma sonucu oluşan elem fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Allah ağır bir taşı açık havada düşme fiili yerine sükûn yaratarak yüz yıl süreyle durdurabilir. Bunun gibi ateş ve odunu aralarında yanma olmaksızın birden çok zamanda bir arada bulundurabilir. Allah dağı insan üzerine yükleyebilir ve insan onun ağırlığını hissetmez. Bunun gibi Allah atılan taşta bir sükûn yaratır ve tüm yeryüzü halkları onu itse ya da ona dayansa taşın gitmesini engelleyebilir. Allah insanı ateşte yakabilir ve insan bundan elem duymaz, hatta lezzet alır. Allah körlük ve idrâki, ilim ile ölümü birlikte bulundurabilir. Allah gök ve yerin ağırlıklarını onlardan hiçbir cüz'ü eksiltmeksizin tüyden hafif oluncaya kadar kaldırabilir[754]. Tüm bu olaylar Allah açısından mümkün mertebesinde olup zorunlu değildir. Allah bunlardan dilediğini seçebilir. Bu konuda onu bağlayıcı herhangi bir illet ya da gerekçe yoktur. Hatta Ebu'l-Hüzeyl bu konuda daha da ileri giderek, ölüm ile doğrudan fiilin, idrâk ile körlüğün, kekemelik ile konuşmanın, kötürüm iken en küçük çapta da olsa hareketlerde bulunmanın aynı anda varolmasını mümkün görmüştür[755]. Benzer görüşleri Eş'arî'de de bulmak mümkündür. Ona göre Allah ağır bir taşı havada herhangi bir hareket ya da yuvarlanma olmaksızın sükûn halinde tutabilir. Allah eşyayı olduğu hal üzere bulundurmaya kadir olduğu gibi zıddına da kadirdir. Hareket yaratmak istediği bir şeyde dilerse sükûn da yaratabilir[756].

Son tahlilde tüm bu görüşler Allah'ın kudretinin tüm varlıklar üzerinde mutlak hâkimiyetine inanan ve yaratmada olduğu gibi tüm fiillerde Allah dışında neden kabul

---

[752] Eş'arî, *Makâlât*, s. 312-313; Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 225.
[753] Eş'arî, *Makâlât*, s. 311.
[754] Eş'arî, *Makâlât*, s. 406-407.
[755] Eş'arî bu konuda Ebu'l-Hüzeyl'in aşırı gittiğini söyler. *Makâlât*, s. 312-313. Câbirî bu ifadelerden yola çıkarak Ebu'l-Hüzeyl'in tecviz ilkesini ateşle temas ettiğinde pamuğun yanmaması gibi sadece sebeplilik ilkesiyle çelişki doğuran bir kapsamda değil; aynı zamanda dilsizlik ve konuşmanın aynı anda olması gibi üçüncü halin imkansızlığı ilkesiyle de çelişir bir boyutta sunduğunu söyler. *Arap-İslâm Kültürünün Akılyapısı*, s. 271.
[756] İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 264.

etmeyen ilk dönem müslüman aklının tezâhürleridir. Buna göre Allah açısından âlemdeki düzen ve olaylar zorunlu değildir. Eşyayı bu tarzda yaratarak ilim ve hikmeti gereği düzenli bir şekilde davranmalarını sağlayan ise Allah'tır. Bu ifadelerde tecvîz anlayışını ortaya koyan kelâmcılar vukûu imkansız durumların varlığını öne sürerek tabiatta zorunlu bir kanunun olmadığını göstermek istemişlerdir. Buna örnek olarak da kabul edilmesi mümkün olmayan zıtlıkları göstermişlerdir[757].

Basra Mu'tezile geleneği tarafından temsil edilen bu düşünceye Dırâr ve takipçileri (ashâbu'l-a'râz) tarafından da değinilmiştir. Arazların iki zamanda var olamayacağına inanan bu kişilere göre hiçbir şey zorunlu değildir[758]. Eşyadaki süreklilik, hiç biri varlığının ikinci anında devamlılığı olmayan, her an yaratılan görüntülerden ibarettir.

Tüm bunlardan hareketle imkan fikrinin henüz II. asırdan itibaren müslümanlar arasında varolduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte ilk kelâmcılardan bunun tam tersini, yani tabiattaki oluşumun zorunluluğunu savunanların da bulunduğunu bilmekteyiz[759].

Aslında âdet fikrine zemin hazırlayan düşünceyi Mu'tezile'den önce tevhidi ispat adına sebepliliği ortadan kaldırârak ilâhî varlık karşısında mahlûkâtı yok hükmüne indiren Cehmiyye'ye kadar götürmek mümkündür[760]. Nitekim âdet düşüncesini tamamen reddeden İbn Teymiyye bu fikri Cehm b. Safvan'a maletmekte ve cebrî mantığın buna elverişli olduğunu söylemektedir[761]. İbn Teymiyye Cehm'e tabi olduğunu söylediği mutasavvıf Herevî el-Ensârî'nin tevhid konusundaki görüşlerini de

---

757 Pines, *Mezhebü'z-zerre*, s. 28.

758 Eş'arî *Makâlât*, s. 359-360. Alousi bu görüşü cevâz fikrinin en uç noktası olarak görür. *The Problem of Creation*, s. 254. Pines âdet fikrinin arazların iki zamanda varlığının olmadığına inanarak sürekli yaratmayı savunan ve insan fiilleri dahil her olayı cüzlere bölerek biribirinden ayıran zihniyetin ürünü olduğunu söyler. *Mezhebü'z-zerre*, s. 28.

759 Basra ekolünün aksine bu dönemde Hayyât ve bazı Bağdatlılar hayat vasfının kudret olmaksızın varlığını, insanın hayat ile nitelenip kâdir olmamasını muhal görmüştür. Eş'arî, *Makâlât*, s. 314.

760 Nazzâm bu dönemde Cehm'in ateşin ısıtması ve karın soğutması gibi hakikatleri reddettiğini söyler. Câhız, *Kitabü'l-Hayevân*, V, 11, 93.

761 İbn Teymiyye'ye göre sebep-müsebbep arasındaki ilişkiyi iktirân esası üzerine kuran bu düşünce biçimi Kur'an ve Sünnet'in ruhuna uygun olarak bu iki kaynaktan alınmış ve uzun bir araştırma sonucu Eş'arî ekolde meydana gelmiştir. Âdet fikrinin ortaya atılmasının asıl nedeni, Aristo'nun illiyet düşüncesine karşı koymaktır. Neşşâr İbn Teymiyye'nin âdeti inkar ederek bir taraftan Yunan Felsefesine, öbür taraftan Mu'tezile'ye dahil olduğunu söylemektedir. Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 142.

buna örnek göstermektedir. Herevî'ye göre tevhid görünürdeki sebepleri ortadan kaldırmaktır. Allah mevcûdatı sebeplerle halketmez. Varlıkta bir şey olamayan, bir şeye sebep olamaz. Bir şey bir şeyin varlığının sebebi olmadığı gibi yokluğunun de sebebi değildir. Doyma, yemek yeme, kalpte ilmin hâsıl olması gibi fiiller de herhangi bir delil sayesinde değildir. Tevekkül eden bir insanın rızkı da bir sebebe bağlı değildir. Kendisinden herşeyin hasıl olduğu bir tek irâde-i mahza vardır. Her şey sıradan bir yaklaşma (iktirân) ilişkisi içinde aslında tek bir irâdeden meydana gelmektedir. Bunlardan biri diğerine bağlı olmadığı gibi, biri diğerinin sebebi ya da hikmeti değildir. Fakat birinin diğerine iktirân etmesi âdet olduğundan dolayıdır. Bundan dolayı biri emâre, delil ve alem olmaktadır. Yani iktirân edenlerden birisi mevcut olduğu zaman diğeri de onunla beraberdir. Kalpte ilmin hâsıl olması da iktirân şeklindedir. Dolayısıyla insan Allah'ın daha önceden hikmet ve ilimle vermiş olduğu bir hükmünü müşâhede eder. Tüm bu olayları Allah irâde etmiş, kaza ile yerine getirmiş ve yazmıştır[762].

2. Teorinin Tarihsel Gelişimi

İmkân fikri üzerine bina edilen âdet anlayışı Gazzâlî öncesinde Eş'arî ve Mutezilî düşüncede revaçtadır. Eş'arî, Bakıllânî, Cüveynî, Kadı Abdülcebbâr ve Nîsâbûrî ile Ebu Bekr İbnü'l-Arabî'de (ö.543/1148) teori haline gelmekte olan bir âdet fikrinden söz edilebilir. Aslında İbn Hazm'ın Eş'arî âdet anlayışına yönelttiği eleştiri bizleri âdet düşüncesinin teori olarak bu dönemde de bulunduğunu düşünmeye sevketmektedir[763]. Eş'arîlerin mucizelerle bozulabilen olayların akışını adlandırmak için "tabiat" yerine "âdet" terimini kullandıklarını belirten İbn Hazm âdet ve tabiat arasındaki farka dikkat çeker[764]. Ona göre âdetin değişmesi söz konusu iken ilâhî bir müdahale olmaksızın tabiatın değişmesi mümkün değildir. Çünkü tabiatlar ait oldukları nesnelerden ayrılmayan ana özelliklerdir. İnsanın şuur sahibi veya şarabın sarhoş edici oluşu gibi tabiattan gelen özellikler ortadan kalktığı taktirde insan hayvana şarap da sirkeye dönüşür. Bu sebeple âdetin değişmesi değil tabiatın değişmesi hârikulâdedir.

---

762 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, III, 91. Aynı görüşe Neşşâr da yer vermektedir. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 141-142.

763 Wolfson teori olarak âdetin, Gazzâlî'den önce de varolduğunu söyler ve buna delil olarak Gazzâlî henüz çocukken ölen İbn Hazm ve Nîsâbûrî'nin Eş'arîlere ait bu teoriyi eleştirmesini gösterir. *Kelâm Felsefeleri*, s. 418.

764 İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 5-14.

Dolayısıyla mucizenin âdetin bozulması değil tabiatın bozulması şeklinde nitelenmesi daha doğrudur[765]. İbn Hazm belli bir işleyiş düzenine sahip olan âlemde tabiatüstü olayların gerçekleşmesini de mümkün görür[766]. Bununla beraber İbn Hazm yanlış olarak âdet kelimesinin Araplarda bazen tabiat manasında kullanıldığına da dikkat çeker[767]. İbn Hazm'a göre sebepliliği inkar etmek sofistçe bir yaklaşımı benimsemekten öte bir şey değildir[768].

Teori bu dönemde itikâdî konularda genelde Eş'arî çizgisinde olup Batınîleri ve filozofları ağır bir dille eleştiren Ebubekr İbnü'l-Arabî tarafından da savunulmuştur. Tabiatta meydana gelen her olayın ilâhî müdâhale ile gerçekleştiğini söyleyen İbnü'l-Arabî'ye göre ateşin yanıcı cisimlerle birleşmesinden (ittisâl) kaynaklanan yanma muhkem bir fiildir. Şâyet bu fiil cansız varlıklara izafe edilirse bu durumun hayat ve ilim üzerinde gerçekleşen muhkem bir fiile delaleti ortadan kalkar. Çünkü ateş zatı nedeniyle tutuşsa bu durumda sıcak, soğuk, kuru, yaş ulaştığı her cismi yakması gerekir. Şâyet kendisinde bulunan bir harâret sıfatı ile yakıyorsa bu durumda yanan maddeye intikâl etmekten hâlî olamaz. Bu durum arazların bekasının imkansızlığından dolayı bâtıldır. Ateşin kendisinde bulunan yakıcılık vasfı ile yakması da muhâldir. Buradaki durum ateşin cisimlere olan ittisâlinde olduğu gibi iki varlığın birbirine yaklaşması (iktirânı) sırasında yanmanın vukû bulmasıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre fiilleri cansız varlıklara atfetmek fiillerde bulunan hikmet vasfıyla çelişir. Âlemdeki ilişkiler doğrudan Allah'ın yaratması ve varlıkların yakınlaşması esasına göre devamlılığını sürdürür. O, bu teoriye dair en etkili delil olarak anne ve babadan çocuğun meydana gelmesini gösterir[769].

---

765 İbn Hazm, *el-Fasl,* V, 15-16.

766 İbn Hazm, *el-Fasl,* I, 90-91, 95.

767 İbn Hazm'a göre âdetin anlamı "insanların çok kullandığı terki mümkün olmayan ve yokluğu inkar edilemeyen" durumlardır. Âdette tabiatın aksine bir başkasının ya da benzerinin varlığı mümkündür. Buna göre âdetin zor da olsa değişmesi mümkündür ancak tabiat değişmez. İbn Hazm, Araplarda âdet lafzının tabiat yerine ikame edildiğini söyler. *el-Fasl,* V, 16.

768 İbn Hazm, *el-Fasl,* III, 237; İbn Rüşd, *Tehafütü't-tehâfüt*, s. 522.

769 Çocuğun meydana gelmesi, babanın nutfesi sebebiyle değil, nutfe baba tarafından rahme bırakıldığında nutfede bulunan farklı özellikler olan; nutfeye ruhun girmesi, muharrike ve müdrike güçlerin iktirânı sebebiyledir. Ammâr Tâlibî, *Ârâu Ebi Bekr b. el-Arabî el-Kelâmiyye,* s. 120-121. Aynı örneği Gazzâlî de vermektedir. Bk. *Tehâfüt*, s. 239-251. Ammâr Tâlibî İbnü'l-Arabî ile Gazzalî arasındaki kavramsal boyuttaki benzerliklere yer verir. Bk. *a.g.e.*, s. 121, dn. 4. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî görüşlerinden dolayı Gazzâlî'yi eleştirdiği bilinmektedir. Bk. Biçer,

Biri Gazzâlî'den bir asır önce yaşamış, diğeri ise onun muâsırı olan bu kişilerin âdeti ele alış şekilleri Gazzâli öncesinde bu fikrin teori haline geldiğini göstermektedir. Gazzâlî'nin bu konuda biraz öne çıkması ise filozofların tabiat anlayışına yönelttiği eleştirilerde "âdet" teorisine önemli bir yer vermesi böylece kavramın determinist âlem anlayışı karşısında Eş'arî âlem tasavvurunu temsil eden merkezî bir anlam kazanmasından dolayıdır. Kendinden önce bu konuda ortaya atılan fikirlerden haberdar olan Gazzâlî Eş'arî âlem anlayışının sistemleşmesine büyük katkıda bulunmuştur[770]. Öyle ki, Gazzâli sonrasında "âdetullah" şeklini alan kavram sünnetullah karşılığı olarak tabiat kanunları anlamında kullanılmaya başlanmıştır[771].

a. Eş'arî Mezhebinde Âdet Teorisi

İlk dönem kelâmcılarının âlem görüşlerine *Makâlât*'ında geniş yer veren Eş'arî âdet kelimesini insan fiilleri bağlamında sadece bir yerde kullanmaktadır[772]. Bu nedenle Eş'arî'nin âdet görüşünü onun fikirlerinin en önemli nakledicisi olan İbn Fûrek'ten öğrenmekteyiz. Tabiatın fiiline inanan dönemin inkârcı akımları karşısında Eş'arî, Allah'ın mutlak kudret ve irâdesini ispatlamak amacıyla teorinin ilk yorumunu yapmıştır[773]. Eş'arî'ye göre filozofların değerli taşlar ve madenler hakkında söyledikleri şeyler değişmesi mümkün olan mutad şeylerdir, yoksa asla tersi düşünülemeyen şeyler değildir. Örneğin, ateşin yukarı, taşın aşağı doğru olan hareketi bu durumu zorunlu kılan bir taş ile ya da tevlîd eden bir sebep nedeniyle değildir. Yaratıcı, ateşin yukarı doğru olan hareketi yerine aşağı doğru bir hareket, taşta aşağı doğru hareket yerine yukarı doğru bir hareket yaratabilir. Aynı şekilde suda soğukluk ve yaşlık yerine sıcaklık ve kuruluk yaratabilir. Tüm bunlar bir mahalde iki zıddın birleşmesi ya da mahalle ihtiyaç duyanın bundan müstağni olması türünden muhâl şeyler değildir. Bu durumlar

---

Ramazan, *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve Emedü'l-Aksâ Adlı Risalesi,* (Doktora Tezi) MÜSBE, İstanbul 1999, s. 38-40.

770 Câbirî'ye göre Gazzâlî'nin bu konuda öne çıkması "âdet" teorisini felsefî düşüncenin dayandığı sebeplilik ilkesini çürütmek için beyanî düşüncenin üzerine kurulduğu imkan prensibine bağlayarak açık olarak işlemesindendir. *Arap-İslâm Kültürünün Akılyapısı*, s. 270.

771 Ömer Özsoy âdetullahın Gazzâlî sonrasında sünnetullah karşılığı olarak kullanıldığını söyler. *Sünnetullah*, s. 69. Gazzâlî tarafından âdete eşdeğer olarak sünnet terimininin kullanılması Gazzâlî sonrasında âdetullah ile sünnetullahın eşanlamlı kullanılmasında belirleyici olmuştur. Bk. *İhyâu ulûmiddîn*, Beyrut tsz., IV, s. 6.

772 "...fiillerin ve fâillerin ahkâmı konusunda icra edilen âdete göre..." Eş'arî, *Makâlât*, s. 423. Eş'arî, bir başka yerde istitâattan bahsederken Allah'ın kula kudret vermek suretiyle icra ettiği âdetinden sözeder. *el-Lüma'*, s. 49.

773 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 132.

değişebilir ve onda bulunan âdet ortadan kalkabîlir. Çünkü ilâhî kudret açısından bunun âdet üzere, benzeri bir şekilde ya da tam tersinin vuku bulması mümkündür. Eş'arî'ye göre, fırlatıldığında taşın gitmesi atana ait bir fiil olmayıp Allah tarafından yaratılmıştır. Allah gitme fiilini yaratmadığında atılan taşın gitmemesi bunun gibi atılmadığında Allah'ın gitme fiilini ve hareketi yaratarak taşın gitmesi mümkündür. Bunun gibi Allah ağır bir taşı açık havada arada herhangi bir bağlantı olmaksızın durdurabilir[774]. Cevâz alanına ait bu durum Allah'ın tüm âlemi mahalsiz olarak yaratmasıyla alakalıdır. O, âlemin bir parçası ve O'nun bir mahluku olan taşı hükmü gereği dilediği yerde durdurur. Eş'arî arzın vukûfu hakkında da aynı şeyi söyler. Arzda bulunan kevn ve sükûn altında onu azaltacak, üstünde de onu gölgeleyecek ve dayanacağı herhangi bir şey olmaksızın başlangıçta Allah tarafından yaratılmıştır[775].

Eş'arî görmenin (idrâk) oluşumunu da âdete bağlı olarak açıklamaktadır. Ona göre görme fiili ışığın göze mukâbelesi anında Allah tarafından yaratılır. Görme; gören (müdrik), görülen (müdrek) ve görenin hayat vasfına sahip olmasından başka bir şey değildir. Herhangi bir kişide gözün açılması, ışığın göze ulaşarak görüntünün gelmesi şartıyla oluşan görme, zorunlu kılan şart ve sebeplerin bir sonucu değildir. Tüm bunlar âdetin icrasıyla görmenin yaratılmasıyladır[776]. İbn Fûrek'in bildirdiğine göre Eş'arî'nin *İdrâk* adlı bir eseri de vardır. Burada o, ateşin gerçekte yakıcılık vasfına sahip olduğunu, ancak onun yakmasının hareket etmesi ve yanıcılık vasfına sahip olan cisimle tavassut etmesi anlamına geldiğini belirtir. Ona göre yanıcı olan cisimde gerçek anlamda bir yanıcılık vasfı olmasına rağmen yanma onun sayesinde gerçekleşmez. Bu durumda gerçek fiil Allah'a aittir. Allah, ateşin cüzleri ile pamuk ve benzeri hafif yanıcı cisimlerin cüzlerini temas ettirerek yanma fiilini meydana getirir. Bununla birlikte Allah bu durumda sükûn yaratarak ateşin cüzleri ile pamuğun cüz'ünün temas etmemesini, temas etse de yanmanın oluşmamasını sağlayabilir[777].

Eş'arî'ye göre yedikten sonra doyma, su içtikten sonra susuzluğun gitmesi, yenilmediğinde oluşan açlık ve içilmediğinde oluşan susama gibi tüm fiiller Allah'ın fiilidir. Allah bunların tersini murâd etmeye de kâdirdir. Fakat Allah âdetini bu şekilde

774 Aynı örneğin Şeyh Müfîd tarafından Kâ'bî'ye nisbet edilmesi dikkat çekicidir.
775 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 264.
776 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 263.
777 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 271.

icra etmektedir. Bunun tersi onun âdeti ile çelişir. Âdetin bozulması (nakz) ise mucize, keramet vb. durumlarda geçerlidir[778]. Eş'arî mucize tanımında da âdete yer vererek mucizeyi "Peygamberlik iddiası anında önceki âdetin aksine (nakîzu'l-ade) meydana gelen hâdise" olarak tanımlamıştır[779].

Eş'arî nazar ya da mütevatir haberden meydana gelen ilmi de âdet anlayışına uygun olarak açıklar. Buna göre sebep ve sonuç olarak görülen iki durum aslında Allah tarafından yaratılan olaylardır. Allah bu ikisi arasında birinin kesb, diğerinin mükteseb olduğu zorunlu bir ilişki yaratmamıştır[780]. Ancak Allah dışında bir müessir kabul etmeyen Eş'arî'ye göre nazar sonucu oluşan ilim bir müessire ihtiyaç duyması nedeniyle Allah'a aittir. Nazardan sonra ilmin meydana gelmesi Allah'ın âdetin icrası ile yarattığı bir fiildir. Allah'ın bu durumda ilmi yaratmaması da mümkündür. Tekerrür etmeyen ya da az tekerrür eden her şey ise hârikulâde ya da nâdirât kabilindendir[781]. Güneşin her gün doğması gibi bir alışkanlığa bağlı olarak gerçekleşen ya da ekseriyetle vukû bulan hâdiseler Allah'ın tekerrür eden fiilleridir. Vurma ya da zayıflık sonucu oluşan elem hakkında ki durum da böyledir. Bu ikisi vuran için ne kesbdir ne de tevellüd yoluyla meydana gelen iki makdûrdur. Kudret mahallini aşan her şey, mahalde bulunan bir kudretle meydana gelemez[782].

Bir başka yerde Eş'arî âdeti tabiat kanunları anlamında kullanır ve içinde su bulunan altı delik bir kovanın üstü kapatıldığında suyun ondan boşluk ya da doluluk nedeniyle değil âdet nedeniyle çıkmadığını söyler. Ancak ateşin yukarı, taşın da aşağı doğru olan hareketlerinde olduğu gibi bunun tam tersinin âdet dışı (nakîzu'l-âdet) bir tarzda vukûu ise câizdir. Tüm bu durumlar aslında tersi imkansız olmayan işlerdendir. Eş'arî kovadan suyun akmamasını âdete değil de kovanın üstünün kapatılmasına bağlayan ve kovanın üstü açıldığında suyun akacağını söyleyen kişiyi de reddeder. Ona göre su ve civa arasındaki durum bu görüşü ortadan kaldırır. Çünkü bizim bilgimizde

---

778 İbn Fûrek, *Mücerred,* s. 132-134. Tûsî âdet anlayışını Eş'arî'nin kendisine nispet eder ve onun "Allah'ın tekrarlanan fiilleri onun tarafından âdetin icrasıyla (bi-icrâi'l-âdet) yerine getirilir. Nazardan sonra ilmin oluşması da Allah'ın âdetin icrası ile yaptığı bir fiildir. Allah'ın nazardan sonra ilmi yaratmaması da mümkündür", dediğini kaydeder." Tûsî'ye göre Râzî de bu görüşte Eş'arî'ye uymuştur. *Telhîsü'l-Muhassal,* s. 60.

779 İbn Fûrek, *Mücerred,* s. 176.

780 İbn Fûrek, *Mücerred,* s. 132-134; Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal,* s. 60.

781 Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal,* s. 60.

782 İbn Fûrek, *Mücerred,* s. 132-134.

sudan farklı olarak kovanın üstü kapatıldığında dahi civanın ondan çıkacağının bilgisi vardır[783].

Bâkıllânî'ye göre âdet insan bilgisinin alışkanlığından ibarettir[784]. O âdeti, "bilen bir kimsenin bilgisinin tekrarlanması, alışılmış bir şeyin sürekli olarak sıfatının yenilenmesi ve tekrarlanması ya da bir tek halde bulunarak devam etmesi sebebiyle aynı halde kalması" olarak tanımlar[785].

Mucizeyi ele aldığı bölümde âdet, mûtâd ve i'tiyâd terimlerini uzunca izah eden Bâkıllâni, "Gerçekten veya hükmen akıl sahibi olmayan bir varlığın bir şeyi âdet edinmesi ya da o varlığa ait bir âdetin bulunmasından söz edilemeyeceğini" belirtir[786]. Ona göre i'tiyâd ile ancak belli işleri aynı şekilde yapan kimseler vasıflanabilir ve bu nedenle Allah bir şeyi âdet edinmekle vasıflanamaz. Çünkü âdet sürekli değişerek halden hale giren şeyler hakkındaki bilgisi ve durumu tekrar eden ve yenilenen kimseler için kullanılır. Bu durumun Allah'a uygun olmadığı açıktır[787]. Şu halde ilâhî varlık hakkında, "Allah bu konuda kendisi için âdetinin dışına çıktı veya kendisi için olağanüstü bir şey yaptı" ifadesi uygun değildir[788]. Bununla Bâkıllâni Allah'ın bir âdetinin olamayacağını ve bu âdete binaen O'nun herhangi bir şeyi yapmakla ilzam edilemeyeceğini anlatmak istemiştir[789].

Bununla birlikte Bâkıllâni yeryüzünde mevcut ve değişebilme niteliğine sahip

---

783 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 272.

784 Gazzâlî bu konuda Bâkıllânî ile aynı fikirdedir. Ona göre de âdet insan bilgisinin bir alışkanlığından ibarettir. Allah bizde tersi mümkün olmakla birlikte eşyanın belli bir düzeni olduğuna dair bir bilgi yaratmıştır. Âdetin sürekli olarak tekrar etmesi zihnimizde onların geçmişteki âdetlerine uygun olarak meydana gelmeye devam edeceklerine dair silinmez bir izlenim bırakır. *Tehâfüt*, s. 229-230.

785 Bâkıllânî, *el-Beyân*, s. 50.

786 Bâkıllânî buna örnek olarak, duvar, cansız varlıklar ve ölünün herhangi bir şeyi alışkanlık haline getirmesinin mümkün olmayacağını söyler. *el-Beyân* s. 51.

787 Bâkıllânî'nin bu sonuca ilâhî ilim hakkındaki düşüncesinden hareketle ulaştığı söylenebilir. Ehl-i sünnete göre Allah değişmez ilim sıfatı ile varlıkları olduğu hal üzere bilir. Bu anlayış İslâm filozoflarında Allah'ın sürekli olarak değişen niteliğinden dolayı cüziyyatı bilmediği şeklinde yorumlanmış ve tartışmalara sebep olmuştur.

788 Bâkıllânî, *el-Beyân*, s. 52. Gazzâlî'nin âdet anlayışını eleştirdiği bölümde İbn Rüşd âdet kavramının Allah'a izafetini doğru bulmaz. Ona göre Allah'ın âdetinin olduğunu söylemek, O'na davranış değişikliği atfetmek anlamına gelir. *Tehâfütü't-tehâfüt*, s. 523.

789 Bâkıllânî âdetin icrasından, harikuladeden ve âdetin bozulmasından bahsettiği yerlerin hiçbirinde âdeti Allah'a izafe edip âdetullah şeklinde bir kullanıma yer vermez. Bk. *et-Temhîd*, s. 31, 61, 71, 109, 134, 136; a.mlf., *el-Beyân*, s. 50-55.

âdete bağlı bir düzenin varlığını kabul eder[790]. Mucizeyi bu âdete göre açıklayan Bâkıllânî'ye göre bir olayın hârikulâde olup olmadığının bilinebilmesi için âdetin ne olduğunun çok iyi bilinmesi gerekir. Ona göre peygamberliğin delili olan mucize Allah'ın âdeti bozacak şekilde sadece peygambere verdiği bir kudrettir[791]. Bu nedenle âdetlerden bu kısmın, ölüleri diriltmek, asanın yılana dönmesi, kütüğün ağlaması, kurdun konuşması vb. gibi, insanın kudret alanı içinde olan türden bir fiil olmaması gerekir[792].

Tabiattaki sürekliliği sebep ve sonuçların birbirine yaklaşması (iktirân) olarak niteleyen Bâkıllanî'ye göre yanma ateşin harâreti, sarhoşluk ise içmenin şiddetinden meydana gelen iki yaratılmış fiildir. Bu durumların duyu organlarıyla zorunlu olduğunu düşünmek tabiatçıların hezeyanlarındandır ve büyük bir cehalettir. Oysa ki sarhoşluk içme anında cismin (içkinin) halinin değişerek sarhoşluk vermesi, bunun gibi yanma ateşin bir şeye yaklaştığında (mücâveret) tutuşmanın vukû bulmasıdır. Bâkıllânî'ye göre burada fâil ancak ince bir gözden geçirmeyle ortaya çıkar. Bu olaydaki fiili, insana atfeden, ateşe yaklaştığında ve şarap içtiğinde onun fiilinden mütevellid olduğunu söyleyenler, bunun gibi cisimlerdeki tabiat ile izah edenler vardır. Ancak tüm bunlar içinde fâilin Allah olduğunu söyleyenler doğruluk üzeredir[793]. Bâkıllânî'ye göre Allah âlemde varolan bu âdetin tersini de icrâ edebilir. Bu durumda eşyanın bu fiilleri meydana getirmesi vâcip olur[794]. Bakıllânî cismin tabiatının zorunlu olarak ortaya çıktığını söyleyen gruplar karşısında sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını ortaya koymaktadır. Ona göre bazı durumlarda şarap içme ve cismin ateşe yaklaşması sonucu sarhoşluk ve yanma fiilleri gerçekleşmeyebilir[795].

Bâkıllânî'ye göre Allah yaratmış olduğu varlık düzenini tek bir amaç dışında

---

790 Bâkıllânî âdetleri birkaç bölüme ayırır. Bunlardan biri her asırda tüm insanlarda ortak olan, yeme, içme, ihtiyaç görme, soğuktan korunma, menfaati celbetme ve zararlıdan kaçınma gibi âdetlerdir. Bazı âdetler ise sadece bazı insanlarda bulunur. Bunun dışında insanlara ve asırlara göre değişen, sadece meleklere, insanlara ve cinlere ait olan âdetler vardır. Bâkıllânî, *el-Beyân*, s. 52-53.

791 Bâkıllânî, *el-Beyân*, s. 54-55; a.mlf., *et-Temhîd*, s. 136.

792 Bâkıllânî, *el-Beyân*, s. 54-55.

793 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 58.

794 Bâkıllânî bu duruma ait bazı örnekler verir: Allah, insanın eli taş ve ipten ayrıldığında i'timâdları hilafına bu ikisini bulundukları mekânda sükûn yaratarak havada durdurabilir. Bu O'nun kudreti dahilindedir. Bunun gibi Allah âdetini hafif bir vurmadan büyük bir elem, şiddetli vurmadan ise elem yaratmayan hatta lezzet tevlîd eden bir tarzda icra edebilir. Bâkıllanî, *et-Temhîd*, s. 339-341.

795 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 59.

asla bozmaz. Bu amaç insanların alıştığı, âdete bağlı düzende bir kesinti yaratarak elçilerinin güvenilirliğini tesis etmesidir. Allah'ın âdeti belli varlık düzenine alışık olmasından çok insanların Allah'ın yarattığı bu düzene alışkanlığı şeklinde anlaşılmalıdır[796].

Âdet düşüncesinin üzerine oturduğu imkân fikri, Cüveynî'nin Allah'ın varlığını ispatlamak için başvurduğu tahsis delilinin temel unsurlarından biridir[797]. Cüveynî'ye göre âlemin hâdis olduğunu gösteren en güçlü delil, cevher ve arazların hudûsunu esas alan delil değil, zorunsuzluğu yoluyla hâdis olduğunu ispatlayan delildir. Şöyle ki, yeryüzünün başka hacim ve şekillerde, gök cisimlerinin de bugünkünden farklı yerlerde olması mümkün olduğu halde şu an ki konumlarına sahip olmaları âlemin bütünüyle bir muhassısa (belirleyici) ihtiyaç duyan mümkün ve hadis varlık olduğunu ispatlamaktadır[798].

Buna bağlı olarak Cüveynî âlemde ontolojik bir süreklilik ve zorunluluk olmadığını, sadece Allah'ın değişmeyen âdetine bağlı bir âhenk ve belirli münasebetler halinde görünen olaylar bulunduğunu söyler. Mümkünler âlemindeki bu düzen âdete bağlıdır ve zorunlu olarak bir şeyin diğerini gerektirmesi gibi bir durumdan söz edilemez. Böyle bir şeyi kabul etmek, âlemde tabiî sebeplerin ya da güçlerin varlığını benimsemek anlamına gelir. Bu durumda bu güçlerin kadîm ya da hâdis olması gündeme gelecek; kadîm oldukları düşünüldüğünde ise eserlerinin de kadîm olması gerekeceğinden bu durum âlem hakkında mümkün olmayacaktır. Hâdis oldukları düşünüldüğünde ise her hâdisin bir muhdise ihtiyacı olduğundan sonsuz seriler ortaya çıkacak ve âlem hiçbir zaman gerçekleşemeyecektir[799]. Bununla birlikte Cüveynî âlemde vuku bulan olaylar arasında belirli bazı münasebetler kabul etmektedir[800].

---

796 Bâkıllânî, *el-Beyân*, s. 52-55; Yusuf Rahman, "Klasik Dönemdeki Kelâm Ekollerine Göre Mucize Anlayışı", *SÜİFD*, (trc. Mustafa Akçay-H. İbrahim Bulut), 4/2001, s. 298.

797 Alousi'ye göre tahsis fikri Cüveynî öncesinde müslümanlar arasında bir şekilde vardı. Cüveynî'den önce Mu'tezile'den aslah prensibini savunanların ve âlemin Allah'ın mükemmelliği gereği yaptığı en iyi şey olduğunu iddia edenlerin varlığı bunun kanıtıdır. *The Problem of Creation*, s. 252-254.

798 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdam*, s. 13.

799 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 28-29; a.mlf., *el-Lüma'*, s. 129-131; a.mlf., *eş-Şâmil*, s. 238.

800 Cüveynî âlemdeki olaylar arasında başlıca üç tür münasebet kabul eder. Bunlardan ilki onun aklî imkân adını verdiği bir binanın varlığı ile yokluğunun mümkün olmasıdır. O ikincisine aklî zorunluluk adını verir ve âlemin bir yapıcısının bulunmasının zorunlu olduğu örneğini verir.

Cüveynî'ye göre âlemde âdet şeklinde tezahür eden bu nizam ve âhenk doğrudan Allah'ın bilgisinin bir sonucudur. Varlıkların belirli bir düzenliliği sürdürmesi onların her durumunu bilen bir yaratıcının varlığını göstermektedir[801]. Ancak cisimler ve olaylar arasında gözlemlediğimiz bu ilişki birinin diğerini zorunlu olarak gerektirdiği bir sebeplilik ilişkisinden çok, Allah'ın onları birlikte yaratmasından doğan bir ilişkidir. Bu nedenle biz belirli bir nazar sonucu birinin diğerini gerektirdiğini söylesek de aslında her ikisini birlikte yaratan Allah'tır[802]. Nitekim değirmen taşının kenarı eksenin doğurduğu bir hareketle değil, Allah'ın onda başlattığı hareketlerle hareket etmektedir[803]. Birbirini izleyen birinin diğerini doğurduğu düşünülen her fiil hakkında da durum böyledir[804]. Allah her an bir arazı yaratıp diğerini yok etmektedir. Cevherle araz arasında bir sebeplilik bağıntısından çok Allah'ın birlikte yaratmasından kaynaklanan bir birliktelik söz konusudur[805]. Cüveynî'ye ait bu anlayış âlemde görülen ilişkileri aklî ya da mantıksal ilişkilere indirgeme eğilimindedir[806]. Buna göre kendisinde mantıksal bir çelişki bulunmayan her şey mümkün olup Allah'ın gücü dahilindedir. Sözgelimi Allah havada ateşin ısısına eşit bir ısı yaratarak ateşin rengini meydana getirebileceği gibi, taşı sıvı haline gelinceye kadar eritmesi de mümkündür[807].

Cüveynî'nin bu cevâz anlayışı mucizeyi açıklama konusunda ona büyük kolaylık sağlamıştır[808]. O mucizelerin vukûunu ispatlamaya çalıştığı yerde kelimeyi tabiat kanunları anlamında kullanr. Bir başka yerde ise aynı kelimeyi Allah'a izafe ederek mucizelerin Allah'ın kendi âdetini bozması şeklinde gerçekleştiğini belirtir[809].

Tabiat kanunlarının zorunsuzluğu fikrine Bağdâdî de yer verir. Ona göre insan

---

Üçüncüsü ise aklî imkansızlıktır ve iki zıddın bir arada bulunması bunun örneğidir. Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 10.

801 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 61.

802 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 6; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 132-134.

803 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 437.

804 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 506. Cüveynî burada tevellüd görüşünden dolayı Mu'tezile'den Ebu Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebu Hâşim'i de hedef almaktadır.

805 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 170; a.mlf., *el-İrşâd*, s. 507.

806 Dağ, Mehmet, *Cüveynî'de Allah-Âlem İlişkisi*, s. 142.

807 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 114. Mehmet Dağ, burada Cüveynî'nin ontolojik bir zorunluluktan çok "çelişiklerin bir arada bulunamayacağı" gibi mantıksal bir zorunluluğu ya da aksini dile getirdiğini söylemektedir. Cüveynî'ye göre ontolojik alanda bu türden bir çelişkinin bulunmadığı her şey mümkündür. "Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *OMÜİFD*, s. 38.

808 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 113, 213; a.mlf., *el-Lüm'a*, s. 169-171.

809 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 309.

oku attığında Allah'ın bu okun gitmesini yaratmaması mümkündür. İnsanın kudret mahallini aşan bir konuda fâil olamayacağını söyleyen Bağdâdî, böylece Mu'tezile'nin tevellüd anlayışını eleştirir[810].

b. Basra Mu'tezile Mezhebinde Âdet Teorisi

Bağdat ekolünün aksine Basra Mu'tezile kelâmcıları âlemdeki olayları Allah'ın irâde ve kudreti etrafında açıklamayı tercih etmişlerdir. Buna göre tabiat kanunları Allah açısından zorunlu değildir. Allah buğday tanesinden arpa çıkarmaya ya da insan nutfesinden herhangi bir canlı türünü meydana getirmeye kâdirdir[811]. Bunun gibi Allah ağır bir cismi -arada hiçbir maddî vâsıta olmaksızın- havada durdurabilir[812] ya da bu cismi -onu iten bir başka cisim olmaksızın- hareket ettirebilir[813].

Allah'ın âdete bağlı fiilleri ile mütevellid fiillerini imkân prensibine göre ayıran Kadı Abdülcebbâr'a göre Allah'ın âdete bağlı olarak icra ettiği fiiller meydana gelmesi açısından mümkündür. Mesela bir kimseye mütevâtir haber ulaştığı halde onda bilgi meydana gelmeyebilir, ya da eksik oluşabilir. İçki içildiğinde sarhoşluk, öldürme fiilinden dolayı ölüm vuku bulmayabilir. Mütevellid fiiller için ise böyle bir durum sözkonusu değildir. Bu fiiller ne farklılık gösterirler ne de geride kalırlar[814]. Kadı Abdülcebbâr'a göre Allah'ın âdeti insân fiilleri alanında insan irâdesine tabidir. Allah kulun kasıt ve isteği doğrultusunda âdetini icra eder. Bu nedenle insanlar bilerek yaptıkları fiillerden dolayı sevap ve cezaya müstahak olurlar[815].

Basra ekolünün iki önemli temsilcisi olan Kadı Abdülcebbâr ve Nîsâbûrî'ye göre âdet Allah tarafından yaratılmıştır. Allah peygamberin güvenilir olduğunu ispat

---

810 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 139.

811 Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 133.

812 Nîsâbûrî buna delil olarak sükûnun varolmak için mahalden başka bir şeye ihtiyaç duymamasını ve Allah'ın buna mani olan şeyle birlikte bu durumu yaratmaya kadir olduğunu söyler. Allah bu durumu havada tevellüd etmesiyle taş durur. Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 195.

813 Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 197-198. "Bizden birisinin hareket ettirmesi doğru olmayan bir dağı durdurması bunun gibi sağa doğru hareket eden cismin sola doğru hareket etmesi doğrudur." *el-Mesâil fi'l-hilâf*,s. 199-200. Wolfson, Eş'arîlere nisbet ettiği âdet teorisinin Nîsâbûrî tarafından eleştirildiğini söylemektedir. Bk. *a.g.e.*, s. 419. Ancak onun *el-Mesâil*'de geçen tek rivâyete dayanarak yaptığı bu yorum karşısında Nîsâbûrî aynı eserin bir çok yerinde Allah'ın âdete bağlı fiilinden bahsetmektedir.

814 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğni*, IX, 109; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 268.

815 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğni*, VIII, 15-16; a.mlf, *el-Muhit*, s. 341.

için kendi irâdesiyle tabiat kurallarını ihlal edebilir[816]. Bağdat ekolü kelâmcılarının aksine[817] sistemlerine tabiat yerine âdeti yerleştiren Basralılar, mucizelerin imkânını açıklama konusunda pek zorlanmamıştır. Onlara göre mucizeler hârikulâde olaylardır ve onların vukûunun öncelikli şartı âdetin bozulmasıdır[818]. Kadı Abdülcebbâr'a göre âdetten maksat kendilerine mucize gösterilen kişilerin alışkanlıklarıdır. Allah elçisi için bir delil ortaya koyacağı zaman, kendilerine peygamber gönderilen insanların âdetlerini yaratmaya başlar. Bu durum insanların alışkanlıkları ile peygamberlerin mucizeleri arasındaki farkı da izah eder. İnsanlar bilgilerini bu âdetten elde ettikleri için Allah keyfî olarak bu âdeti ihlâl etmez. Allah tabiat kuralları hükmündeki bu âdetleri sadece peygamberlik iddiasında bulunan bir kimse için açık bir delil ortaya koyma niyetiyle bozabilir[819].

Kadı Abdülcebbâr insanlar açısından âdetin değişkenliğinden bahsetmektedir. Buna göre bir toplum için olağan bir şey diğeri için olağanüstü olabilir. Dolayısıyla tüm toplumlar için değişmeyen bir âdetin varlığından söz edilemez. Bu nedenle muteber olan âdetin, Allah'ın fiiline râci olması ya da onunla bağlantılı olması gerekir. Çünkü bu konuda kulların fiilleri muteber değildir. Allah elçisinin güvenilirliğini kanıtlamak için kendisine ait olan bir âdeti ihlâl eder ve bu şekilde insanlar iddia sahibinin doğru sözlü olduğunu anlarlar[820].

Basra geleneğinin âdet fikrini onların i'timâd anlayışı ile irtibatlandırmak da mümkündür. İ'timâd, kelâmcıların cisimlerdeki itme ve çekme gibi bazı tek yönlü hareketleri açıklamak amacıyla ortaya attıkları bir teoridir. Nîsâbûri tabiatlara inanan Kâ'bî'ye verdiği cevapta Allah'ın âdete bağlı olan fiilinden bahseder. Ona göre demirin mıknatıs tarafından çekilmesi onda varolan zorunlu bir i'timâddan dolayıdır. Demirin

---

816 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 183.

817 Nîsâbûrî Bağdat ekolünün âdet hakkındaki görüşünün olumsuz olduğunu söyler. Kâ'bî'ye göre bir bina ancak bir bâniden, buğday ise ancak ona ait özel bir tohumdan meydana gelir. Tohumdan meydana gelen şeyler hakkında "Âdeti gereği böyle oldu." denildiğinde mütevellidâtın hepsi hakkında buna hükmetmek gerekir. Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 140.

818 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 171, 195-202; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 571. Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 140.

819 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 189, 217. Basra ekolü kelâmcıları mucize konusunu anlatırken âdet ve nakîzü'l-âdet terimlerine yer verirler. Buna göre mucizelerin Peygamberlerin sıdkına delil olabilmesi için nakîzü'l-âde zuhur etmeleri gerekir. Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 202; Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilaf*, s. 140.

820 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 182-183.

sadece üst taraftan değil her taraftan çekilebilmesi de bunu ispatlamaktadır. Nîsâbûrî'ye göre bu Allah'ın âdeti gereği yaptığı bir fiil olmasından kaynaklanmaktadır. Başlangıçta Allah'ın fiilinden hâsıl olan bu i'timâdî durum, Allah açısından zorunlu değildir[821]. Bunun gibi cisim ve i'timâd arasında birbirlerinden ayrılmalarını imkansız kılan bir bağ yoktur[822]. Burada Nîsâbûrî fiziksel varlığın davranışını i'timâd, ilâhî varlığın davranışını ise âdet ile açıklamaktadır. Buna göre demirde var olan bu doğal hareket Allah'ın âdeti gereği meydana gelen bir fiil olmaktadır. Nîsâbûrî ateşin cisme yaklaştığında yakmasını, suyla karşılaştığında ise kaynamasını i'timâd sonucu oluşan fiile örnek gösterir[823]. Burada meydana gelen yanma fiili ateşle cisim bir araya geldiğinde cismin bir bölümünde Allah'ın âdete bağlı olarak yarattığı i'timâddan kaynaklanmaktadır[824].

Basra Mu'tezilesi aslında sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin Allah tarafından eşyaya yerleştirilen bir âdetin sonucu olduğu kanaatindedir. Onlara göre meydana gelen fiiller çok farklı sebeplerden ötürü başka unsurların tesiriyle meydana gelirler ve fiillerin daima aynı tarzda meydana geldikleri savunulamaz[825].

B. KÜMÛN-ZUHÛR TEORİSİ

"Gizlenmek, saklanmak" anlamına gelen kümûn[826] ile "ortaya çıkmak" anlamına gelen zuhûr[827] kelimelerinden oluşan kümûn-zuhûr teorisi ilk dönemde âlemin işleyişini açıklamak amacıyla ortaya atılan teorilerden biridir. Ashâbü'l-kümûna göre madde ilk anda zamanla ortaya çıkacak belirli yapı ve özelliklere sahip kılınarak yaratılmıştır. Bu yönüyle teori maddenin aynı türden cevherlerden ibaret olup niteliklerin (araz) her an Allah tarafından yaratıldığına inanan atomcu görüşe muhâliftir. Kümûn teorisi genelde Nazzâm'a nisbet edilmekle birlikte bazı kaynaklarda farklı kişilere nisbet edilen sınırlı bir kümûn teorisinden sözedilmektedir.

---

821 Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilaf*, s. 143.
822 Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilaf*, s. 198.
823 Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilaf*, s. 139.
824 Nîsâbûrî demirdeki çekme özelliğinden bahsederken, onda âdeti celbeden bir i'timâd olduğunu söyler. *el-Mesâil fi'l-hilaf*, s. 143. Âdete uygun olarak Allah tarafından yaratılan bu i'timâda Ebu Ali el-Cübbâî ile Ebu Hâşim de yer vermiştir. Bk. Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 631.
825 Nîsâbûr zehrin tabiatı gereği öldürdüğü hakkındaki soruya; zehirdeki bu özelliğin hâssiyyet değil i'timâd olduğunu söyleyerek cevap verir. Ona göre bunun sonucunda meydana gelen ölümün sebebi ise Allah'ın âdeti gereği icrâ ettiği fiilidir. Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilaf*, s. 148; Halil İbrahim Bulut, *a.g.m.*, s. 240.
826 İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 359.
827 İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 520.

1. Kapsamlı Kümûn Teorisi

İlk dönemde âlemin yapısını cevherlere nüfûz eden tabiatlarla açıklayan Nazzâm'a (ö.231/845) göre, Allah insanları, hayvanları, bitkileri, canlı ve cansız bütün varlıkları bir vakitte yaratmış ve bazı şeyleri diğerinde gizlemiştir[828]. Öncelik ve sonralık eşyanın yaratılışında değil, gizlendikleri yerden ortaya çıkışındadır. Buna göre Âdem'in yaratılışı oğlunun yaratılışından, annelerin yaratılışı da çocuklarınınkinden önce değildir. Nazzâm bu ortaya çıkışı halk ya da ihtirâ olarak değil, zuhûr olarak adlandırır[829].

Nazzâm'a göre tabiatın işleyişi eşyada gizli olan bu özelliklerin ortaya çıkması şeklindedir. Buna göre elbisenin, pamuk ve odunun yanması, dışarıdan gelen bir ateşle değil, onlarda mevcut gizli bir ateşin ortaya çıkması nedeniyledir. Bu ateş, gizlenme halinde zıddını engellemeye kâdirken bir başka ateşle gücünü birleştirdiğinde ise buna güç yetiremez. Nazzâm'a göre ateşin taş ve ağaçta gizli olduğunu kabul etmeyeni ilzam için susamda ve zeytinde yağın bulunduğunu söylemek yeterlidir[830].

Nazzâm'a göre cisimler kendilerinde gizlenen çeşitli unsurlardan oluşur. Bu unsurlar aynı zamanda eşyanın tabiatını oluşturur. Odun cüzlerine ayrıldığında onun ateş, duman, su ve külden oluştuğu görülür. Bu durumda ateşten harâret ve ışığın, sudan sesin, dumandan tat, koku, renk ve tadın, külden, tat, renk ve kuruluğun geldiğini anlarız. Akarsuda ise bu unsurların hepsini bulabiliriz. Akarsu diğer bileşimlerin bütün vasıflarını toplayan tekil unsurlardan oluştuğu halde odun çiftlerden terekküp etmiştir[831].

Nazzâm, teorisini güçlendirmek için çeşitli örnekler vermektedir. Buna göre zehirlenme sırasında ölüme sebebiyet veren yılanın bedeninde bulunan zehir ya da bu

828 Eş'arî, *Makâlât*, s. 404; Hayyât, *el-İntisâr*, s. 44.

829 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 44; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 86-87; Şehristânî, *el-Milel*, I, 56. Ebû Rîde Şehristânî ve Bağdâdî'den gelen rivâyetlerin benzerliğinden yola çıkarak her iki rivâyetin kaynağı olarak İbnü'r-Râvendî'yi gösterir. Bu nedenle ona göre Hayyât tarafından da reddedilen bu rivâyetin değeri tartışmalıdır. *Nazzâm ve Ârâühû'l-kelâmiyye*, s. 140-141, 144.

830 Nazzâm ateşin taşta ve odunda bulunduğuna delil olarak bu ikisinin yönlerinin farklılığını gösterir. *Kitâbü'l-Hayevân*, V, 7; Nafiz Danışman, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 127.

831 Nazzâm'a göre cisimler farklı unsurlardan oluşur. Ona göre kıyası bilmeden odundan çıkan dumana aynı odundan çıkan suyun hakkını veren kelâmcı cahil ya da mütehakkimdir. Câhız, *Kitabü'l-Hayevân*, V, 11-12; Nafiz Danışman, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 128.

zehirin içinde zehir olmayan bir bedenle karşılaşması değildir. Yılanda mevcut zehir ancak içinde zehir olan bir vücûdu etkileyebilir. Zehir insan vücûduyla temas ettiğinde vücûttaki zehirin zıddını gidererek telef olmasını sağlar. Dolayısıyla yılan tarafından sokulan insanlar, yılanın zehirinden çok vücutlarındaki zehirden dolayı ölürler. Nazzâm hamama giren insanın gevşemesini sebebini de onda gizli olan sıcaklık ile açıklar. Buna göre hamamda ârız olan baygınlık insana ısının temasından dolayı değil, bu ısının insanda gizli olan ısıyı harekete geçirerek onun bazı bölümlerini gevşetmesi nedeniyledir. Şâyet insan onu engellemeye güç yetirebilirse bu ısıdan etkilenmemektedir[832]. Nazzâm'a göre güneşin ısıtması da arazlarla ilgili değildir. Bu olay daha çok güneşte gizli halde bulunan aydınlığın ortaya çıkmasıyladır. Bunun gibi kandilde yanan ateş, kandilin yağını ne çeker ne de içer. Yağın eksilmesi, içinde gizlenen ateş ve dumanın zuhurundan ibarettir[833].

Nazzâm'a göre ateşin odunda bulunduğunu inkâr ederek ateşle dumanın odundan büyük olduklarını ve büyük olan bir şeyin küçük olan bir şeyde bulunamayacağını iddia edenler, zeytinyağında ve petrolde dumanın bulunmadığını söylemelidirler. Ona göre bu iddiaların ikisi de birdir. Tüm bunlardan sonra, kanın insanda, yağın susam ve zeytinde gizlenmesi inkâr edilemez[834]. Nazzâm, atom görüşünün sonucu olarak ağacı oluşturan tüm unsurların sayıca sonsuz olduğuna inanmaktadır[835].

Nazzâm kümûn düşüncesini âyet ve hadislerle de desteklemiştir[836]. O, odunda ateşin bulunduğu konusunda "Yakmakta olduğunuz ateşi gördünüz değil mi? Onun ağacını siz mi yarattınız yoksa yaratan biz miyiz?[837] âyetindeki "şeceratehe" ifadesinde ateş ve odunun yanyana bulunmasını şaşırtıcı bulur[838]. Bunun gibi, "O ki, sizin için

---

832 Câhız, *Kitabü'l-Hayevân*, V, 20-21; Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, s. 145.
833 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, V, 22-23.
834 Câhız, *Kitabü'l-Hayevân*, V, 11. Nazzâm bu konuda kümûnu ispatlamak adına bir çok örnek verir. Bk. Nafiz Danışman, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 128-129.
835 Câhız, *Kitabü'l-Hayevân*, V, 12.
836 Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, s.148
837 el-Vâkıa 56/71.
838 Câhız, *Kitabü'l-Hayevân*, V, 92; Ebû Rîde, *a.g.e.*, s. 147.

yeşil ağaçtan ateş çıkarmıştır, bir de bakarsınız ki ondan ateşleyip duruyorsunuz"[839] âyetini de teorisi istikametinde yorumlar. Ona göre Kur'ân'da içilen suyu buluttan indirenin, yakılan ağacın ateşini bitirenin sebebi Allah olarak belirtilirken[840] yağmurun bulutta ve ateşin odunda saklı olduğuna işaret edilmektedir. Kümûn konusunda Nazzâm hadislerden de yararlanmıştır[841]. Bu konuda Hayyât ilk yaratılış anında bütün insan soyunun tohum halinde Adem'in sırtından çıkarıldığını belirten hadîsi zikreder. Buna göre Allah Hz. Adem'in sırtını sıvazlamış ve tohum (zerre) şeklinde zürriyyetini ondan çıkarmıştır. Bir başka rivâyette ise Hz. Adem'e zürriyeti arzolunduğunda güzel bir adam görür ve şöyle der: Allah'ım bu kim? Allah; o senin oğlun Davud, diye cevap verir[842].

Nazzâm'ın kümûn teorisi, onun cisimler hakkındaki görüşünün doğal bir uzantısıdır. Hareket dışında araz kabul etmeyerek diğer tüm arazları latîf cisimler olarak niteleyen Nazzâm, cisimlerin birbiri içinde yer kaplaması anlamına gelen tedahül[843] fikrini kabul etmektedir. Ona göre her şey zıddına müdâhale eder[844], hafif olan ağır olana, renk ise tat ve kokuya müdâhil olur[845]. Nazzâm'a göre nesneler, ses ve renklerin müdâhalesi sonucu idrâk olunur[846] ve insan ancak vurma sonucu oluşan gürültünün kulağına ulaşmasından sonra sesi idrâk edebilir. Onun tat alma ve koku hakkındaki

---

839 Yâsîn 36/80. Nazzâm'a göre bu âyette "yeşil ağaçtan ateşin çıkması" ibtidâî bir yaratmadan çok kümûndur. Aksi halde Allah'ın burada ağacın yaşlık durumunu gösteren yeşilliği özel olarak zikretmesinin bir anlamı olmazdı. Câhız, *Kitabü'l-Hayevân*, V, 93.

840 el-Vakıa 56/69-72.

841 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, V, 10-16, 81-82, 92-93; Hayyât, *el-İntisâr*, s. 44, 97; Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, s. 154.

842 Bu rivâyetleri vererek Nazzâm'ı savunan Hayyât, âyetlerle konuyu destekler. "Şunu da hatırlayınız ki Rabbin; Adem oğullarının sırtından nesillerini çıkararak kendi üzerlerine şahit tutmuştur. "Rabbiniz değil miyim?" diye sordu. "Evet Rabbimizsin, şahidiz, dediler. Ta ki kıyamet gününde: "Biz bilmiyoruz", demeyin. Yahut; "Bizden önce babalarımız ortak koşmuş, biz onlardan sonra gelen nesiliz; onlar sapkınlık ettiler diye bizi helak mi edeceksin?" demesinler. *el-İntisâr*, s. 97.

843 Eş'arî müdâhaleyi "iki cisimden birinin diğerinin hayyizinde olması" olarak tanımlar. *Makâlât*, s. 327. Eş'arî bu dönemde Dırâr b. Amr başta olmak üzere müdâhaleye karşı olanların fikirlerine de yer verir. *Mâkâlât*, s. 328.

844 Burada Nazzâm'ın, hocası Ebu'l-Hüzeyl'in fikirlerinden etkilendiği görülmektedir. Ebu'l-Hüzeyl de zıtların birlikte bulunabileceğini kabul etmiştir. Bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 312-313. Wolfson ise Nazzâm'ın müdâhale konusunda Stoacılardan etkilendiğini söyler. *Kelâm Felsefeleri*, s. 388.

845 Eş'arî, *Makâlât*, s. 327; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 160-162. Eş'arî buna benzer bir müdâhale fikrinin nurun ve zulmetin müdahale yoluyla imtizâcına inanan Ehl-i Tesniye tarafından da iddia edildiğini söyler. *Makâlât*, s. 327.

846 Tritton tenkitçilerin bu görüşü alaya aldıklarını, "Ebu Leheb Hz. Muhammed'i gördü; öyleyse Hz. Muhammed'in parçaları ondadır. Ebu Leheb cehennemdedir, öyleyse Hz. Muhammed'in parçaları da cehennemdedir" dediklerini belirtir. *İslâm Kelâmı*, s. 94, dn. 479.

görüşü de böyledir[847]. Atom teorisi ise tedâhülü reddetmiş bunun yerine cisimlerin yanyana bulunması anlamına gelen mücâvere görüşünü benimsemiştir[848]. Tûsî, Nazzâm'ın müdâhale görüşünü onun atom hakkındaki düşüncesinin bir uzantısı olarak görür[849]. Ancak Eş'arî'de bulunan rivâyetten yola çıkarak bu fikrin onun araz düşüncesiyle bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz. Renk, tat ve koku gibi arazları latîf cisimler olarak niteleyen Nazzâm bunların aynı mekânda bulunabileceğini kabul etmiştir[850].

Nazzâm kümûn teorisini Allah'ın âlem üzerindeki dolaylı hakimiyetini tehlikeye sokmaksızın onu tabiat olaylarına sürekli müdâhale gibi bir işten korumak amacıyla tertip etmiş görünmektedir[851]. Böylece o, âlemin yaratılışı konusunda Kur'ân öğretisine bağlı kalmakla birlikte eşyadaki her değişikliği Allah'ın yeni bir yaratması olarak gören atom teorisinin yaratma anlayışını reddeder. Buna göre eşyanın Allah tarafından yaratılan bir tabiatı vardır ve eşyadaki her değişime sebep olan bu tabiattır. Fakat bu değişim gizli olanın açığa çıkması şeklinde cereyan eder. Böylece atomcularda görülen sürekli yaratmaya dayalı ilâhî sebeplilik yerini tabii sebeplilik etrafında örgülenen deist bir âlem anlayışına bırakır.

Bu görüşten hareketle Nazzâm'ın tabiat kanunlarının değişmezliğini savunduğunu da söylemek mümkündür. Buna göre Allah kâinatı bir anda yaratmış ve ona kümûn-zuhûr esasına göre işleyen kanunlar yerleştirmiştir. Cisimlerde olan her değişiklik ona önceden verilen bu tabiî yapısı nedeniyledir. Cisimlerde tab'an varolan bu kanunu yaratan varlık, onu dilediği gibi boyun eğdirip düzenlemiştir. Buna göre taş tabiatında varolan yuvarlanma özelliğinden su da akıcılıktan men olunamaz[852]. Nazzâm'a göre doğa organik bir bütündür, bu bütünde gizli olanlar açılmakta, güçler eyleme geçmektedir. Olmuş ve olacak bütün olaylar bu gizli âlemin içindedir. Olayların

847 Bununla birlikte Eş'arî bazı kişilerin duyu organları (havas) hakkında müdahale, mücâvere ve ittisalin câiz olmadığını söylediklerini belirtir. Eş'arî, *Makâlât*, s. 384-385.

848 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 160-162.

849 Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, s. 211-212.

850 *Makâlât*, s. 347. Ebû Rîde'ye göre Nazzâm'ın tedâhül fikrinin kaynağı onun arazlar hakkındaki düşüncesidir. *A.g.e.*, s. 158-159.

851 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 382, 384; Mir Veliyuddin, "Mu'tezile" *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M.M. Şerif-trc. Altay Ünaltay), I, 245.

852 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 44.

oluşu ise perdelerin kalkarak gizlinin açığa çıkması şeklindedir[853].

2. Kısmî Kümûn Teorisi

Eş'arî ilk dönemde bazı kelâmcılar tarafından kabul edilen farklı bir kümûn teorisine yer vermektedir. Dırâr'a göre eşyanın bazısında gizli olan şeyler vardır. Bunlar, susamda gizlenen susamyağı, zeytinde gizlenen zeytinyağı ve üzümde gizlenen özsuyudur. Bu şeyler Nazzâm'ın kabul ettiği taşta gizli olan ateş ve benzerleri gibi "müdâhale" yoluyla gizlenen şeyler değildir. Çünkü yakıcılık vasfı taşımaksızın ateşin taşta gizlenmesi muhâldir. Biz, onun yanmadığını gördüğümüzde onda ateş olmadığını anlarız[854]. Eş'arî, Ehl-i nazarın çoğunluğunun (İskâfî ve diğerleri gibi) ateşin taşta, hatta odunda gizli olduğuna inandıklarını söyler. Ebubekir el-Esam ise âlemde bu türden gizli şeyler kabul etmemektedir. Ebu'l- Hüzeyl, Nazzâm, Muammer[855], Hişâm b. Hakem[856] ve Bişr b. Mu'temir'e göre ise ateş taşta, susamyağı susamda, zeytinyağı da zeytinde gizlidir[857].

Eş'arî, bu dönemde mülhidler tarafından savunulan bir kümûn düşüncesine de işaret eder. Buna göre renk, tat ve kokunun; yer, su ve havada gizli olduğuna inananan bu kişiler, bu şeylerin tohumdan vb. meyvelerden zuhûrunun intikâl ve ittisâl (dış yüzeylerin birleşmesi) şeklinde olduğuna inanmaktadırlar. Onlar bu duruma örnek olarak su birikintisine atılan zâferan tohumunun zuhûru sırasında suyla gıdalanılmasını gösterirler[858].

---

853 Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 138.

854 Eş'arî, *Makâlât*, s. 328. Ashâbü'l-a'râzın bu görüşüne Câhız de yer verir. Dırâr ve takipçilerine göre ateşin odunda gizlenmiş olduğunu inkar edenlerin bir kısmı şâyet ateşte bulunan *harâret* odunda gizlenmiş olsaydı, yanmamış oduna dokunanların onu kızgın kömür kadar sıcak bulmaları icap ederdi. *Kitabü'l-Hayevân*, V, 18. Devamında Câhız Nazzâm'ın bu kişilere verdiği cevaptan da bahsetmektedir.

855 Bağdâdî Muammer'in kümûn fikrini eleştirdiğini ima eder. Ona göre Muammer eğer cisimde sonsuz sayıda arazların toplanmasını câiz görüyorsa, arazların cisimlerde bir yerde bulunacağını ileri süren ashabu'l-kümûn ve'z-zuhûru reddetmesi doğru olmaz. *el-Fark*, s. 93. Wolfson sınırlı kümûn teorisini Nazzâm'la paylaşan Muammer'in kapsamlı teoriyi neden paylaşmadığının nedenini onun atomculuğu reddetmeyişinde bulur. *Kelâm Felsefeleri*, s. 384.

856 Tritton kaynak göstermeksizin Hişâm b. Hakem'in yağın zeytinde, ateşin çakmaktaşında bulunduğuna inandığını söylemektedir. *İslâm Kelâmı*, s. 80.

857 Eş'arî, *Makâlât*, s. 329.

858 Eş'arî, *Makâlât*, s. 329. Bağdâdî'den gelen rivâyete bakarak burada kastedilen mülhidlerin bu dönemde arazların cisimlerde gizli olduğuna inanan Dehriyye olduğunu söyleyebiliriz. *el-Fark*, s. 86-87. Ebû Rîde ise burada geçen Dehriyye'nin Anaksagoras olduğunu söyler. *A.g.e.*, s. 153. Ebû

Buradan hareketle hemen hemen aynı dönemde ortaya çıkan iki farklı teoriye sahip olduğumuz ortaya çıkar. Birincisi yalnızca Nazzâm'a nispet edilen kapsamlı kümûn teorisi, ikincisi ise onunla birlikte onun altı çağdaşına nispet edilen sınırlı kümûn teorisidir[859]. Bu kişilere atfedilen kümûn Nazzâm'ın kapsamlı kümûn teorisinden oldukça farklıdır. Hiçbiri kümûnu bir teori haline getirerek âlemin işleyişini onunla açıklamamıştır. Kaldı ki Dırâr müdâhale ile kümûnu ayırarak kendi görüşünün Nazzâm'ınkinden farkını ortaya koymuştur[860]. Bunun gibi kısmî kümûn teorisine ait görüşlere Eş'arî dışında yer veren olmamıştır.

Bu tür bir kısmî kümûn anlayışına sonraki dönem kelâmcılarında da rastlanır. İbn Hazm'a göre insanda gizli olan kan, üzümde gizli su, zeytinde gizli yağ örneğinde olduğu gibi eşyada gizlenen bazı özellikler vardır. Buna delil, adı geçen bu özellikler çıktığında geri kalan kısmın gizlenerek ağırlığının hafiflemesidir. Bunun gibi eşyada taşta bulunan ateş gibi gizli olmadan bulunan özellikler de vardır[861]. Kâ'bî'nin taşta ve odunda ateşin gizlenmesini inkar ettiğini belirten Nîsâbûrî ise Basralıların bu durumu kabul ettiğini söyler[862]. Nîsâbûrî'nin burada bahsettiği konu Nazzâm'ın kümûn teorisinden çok yukarıda adı geçen kişilere ait kısmî kümûn teorisi, odun ve taş gibi nesnelerde bulunan ateşin durumuna yönelik bir açıklamadır. Nitekim Nîsâbûrî de bu tür bir kümûna eserinde yer vermektedir[863].

Nazzâm'ın kümûn teorisi hakkında en geniş bilgiye yer veren Câhız'ın bu konudaki kanaatine dair ise herhangi bir bilgimiz yoktur. O, hocası ve kümûn karşıtları arasındaki tartışmalara uzunca yer vermekle birlikte kendi fikrini açık bir şekilde ortaya koymamıştır. Her ne kadar kitabının bir yerinde insanda gizli olup sonradan ortaya

Rîde'nin belirttiğine göre mülhidlere ait bu teoriye ilk müelliflerden Kâsım b. İbrahim de değinmiştir. *Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, s. 151.

859 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 383.

860 Aslında Dırâr'ın kümûn görüşü hakkında, iki farklı rivâyet vardır. Bunlardan ilkinde Dırâr kısmî kümûna inanmaktadır. Eş'arî, *Makâlât*, s. 328. Diğerinde ise kümûnu bütünüyle inkar etmekte ve her fiilin doğrudan Allah tarafından yaratıldığını söylemektedir. İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 195.

861 İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 61.

862 Taşta bulunan ateşin durumu hakkında çeşitli ihtimalleri gözden geçiren Nîsâbûrî sonuçta taş ve odunda gizli bulunan ateşin varlığını kabul eder. Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilaf*, s. 56-57.

863 Nîsâbûrî tuzun yarayı yakmasını tuzda gizli bulunan ateş ile açıklamaktadır. Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilaf*, s. 146-147.

çıkan bazı özelliklerden bahsetse de bu bilgiler bir teori ortaya koymaktan uzaktır[864].

Nazzâm dışında onun altı çağdaşına isnâd edilen kümûn düşüncesi bazı özelliklerin cisimde bulunmasından ibarettir ve Nazzâm ile aralarında sadece isimlendirme açısından bir benzerlik vardır. Nazzâm ise bu kavram etrafında kapsamlı bir teori ortaya koymuştur.

Ebû Rîde bu konuda gelen rivâyetlerden yola çıkarak bu dönemde mevcut kümûn teorilerinin sayısını üçe çıkartır. Buna göre, insanın nutfede, hurmanın çekirdekte gizlenmesinden bahseden kümûn, ateşin taşta gizlenmesinden farklıdır. Bunun gibi bu iki görüş özsuyunun üzümde, zeytinyağının zeytinde gizlenmesi tarzındaki kümûndan da ayrılmaktadır. İlki Stoalılarda olduğu gibi bir şeyin tohumda gizlenmesine benzerken üçüncüsü basit anlamda bir tür gizlenmeden ibarettir. Birinci ve ikinci görüş hakkında bir yorum yapmayan Ebû Rîde, Nazzâm'ın yukarıda geçen üçüncü ve son kümûna özel bir isim vererek teori haline getirdiğini söyler[865].

3.Teoriye Karşı Çıkanlar

Nazzâm'a ait bu teori başta Dırâr b. Amr olmak üzere Ehl-i sünnet ve Mu'tezile kelâmcılarınca eleştirilmiştir.

Câhız âlemde arazlardan başka varlık kabul etmeyen Dırâr ve takipçileri tarafından kümûnun reddedildiğini söyler. Arazcılara göre ateş odunda gizli değildir, çünkü ondan büyüktür. Odunda görülen yanma, havanın ateşe dönüşmesidir. Çünkü havanın asıl cevheri sıcak ve latîftir. Hava gâyet latîf olduğundan her boşluğu çabucak doldurur[866]. Nazzâm ashâbü'l-a'râz'ı ağır bir dille cevap vermiştir. Nazzâm'a göre Dırâr b. Amr'ın sözünün aksine tevhidi benimsemek ancak kümûnu kabul etmekle

---

864 Câhız, *Kitabü'l-Hayevân*, I, 201. *Kitâbü'l-Hayevân*'ın bir bölümünü tercüme eden Nafiz Danışman Câhız'ın kümûnu reddettiğini ancak hocasına olan hürmetinden dolayı bu inkarını bir fırka ya da ferde atfetmediğini söyler. *Kelâm İlmine Giriş*, s. 131, dn. 2. Yusuf Şevki Yavuz kümûn nazariyesini savunanların başında Nazzâm ve Câhız'ı gösterir. "Kümûn", *DİA*, XXIV, 552. Josef Van Ess, Câhız'ın kümûnu kabul ettiğine dair bir ifade de bulunmamakla birlikte Nazzâm'ın talebeleri tarafından nazariyenin takip edildiğini ancak Câhız'ın Nazzâm'ın septisizmini eleştirdiğini söyler. "Kümûn", *EI²*, V, 385.

865 Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, s. 144.

866 Câhız, *Kitabü'l-Hayevân*, V, 15. Nazzâm bu durumda odunu oluşturan bütün unsurlar (su, duman, kül) hakkında böyle düşünülmesi gerektiğini belirtir. Bunlar da havanın istihâlesi sonucu oluşmuştur. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, V, 16.

gerçekleşir. Zira maddî varlıklarda çeşitli şartlara bağlı olarak ortaya çıkan belirli tabiatların bulunduğu mesela odunda yakma, gıdalarda beslenme özelliklerinin varlığı ve bunların maddelerinin içine dahil edildiği zarureten bilinir[867].

Nazzâm ve Dırâr arasındaki tartışmaya yer veren İbn Hazm bu konuda her ikisinin de aşırıya gittiğini söyler. Ona göre ateşin taşta gizli olduğunu söylemek gibi taşta ateş bulunmadığını söylemek de yanlıştır. Dırâr, muhâliflerinin hurmanın çekirdekte, insanın ise menide gizli olduğuna inandıklarını belirtirken düşmanları ise onun ateşte sıcaklık, üzümde su, zeytinde yağ, insanda da kan yoktur, dediğine yer verirler. İbn Hazm'a göre insanda gizlenen kan, üzümde gizlenen su, zeytinde gizlenen yağ gibi eşyada gizlenen bazı özellikler vardır. Bununla birlikte o, taşta bulunan ateşi gizli olmayanlar arasında sayar[868].

Âlem anlayışlarında arazlara önemli bir yer veren Eş'arîlerin kümûn teorisini benimsemesi mümkün değildir. Eş'arîlere göre Nazzâm'ın gizlendiğini söylediği nitelikler arazlardır ve arazların gizlendiğine inanmak bizi bir mahalde iki zıddın birlikte bulunmasını kabule götürür. Aynı anda bir cismin hem sâkin hem de hareketli olmasını düşünemediğimiz gibi, iki zıddın bir arada bulunması da mümkün değildir. Kelâmcılar kümûn teorisini arazların hudûsunu ispat etme konusunda da eleştirmişlerdir[869]. Kelâmcılara göre bir cismin zamanla bir başka cismin bünyesine dahil olması veya bir cismin diğerini özümsemesi mümkün değildir. Taştan ateşin çıkması, taşta ateşin saklı bulunmasından değil, iki taşın birbirine sürtünmesi sonucu ateşin Allah tarafından yaratılmasıyladır. Dolayısıyla ateşte yakıcılığın, üzümde tatlılığın, zeytinde yağın bulunduğuna ilişkin gözlemlerimiz kümûn teorisini doğrulamaz. Çünkü Allah'ın yaratıcılığı tüm varlıklar üzerinde her an etkilidir[870].

---

867 Nazzâm'a göre Dırâr insan vücudunda kanın varlığını bilmesine rağmen kümûnu inkar etmektedir. Hayvanların kandan veya ona benzeyen başka bir maddeden mahrum olduklarını söylemek Cehm'de olduğu tabiatları inkar etmekle birlikte ateşin ısıtması ve karın soğutması gibi hakikatlerden bahsetmeye benzer. Ona göre tevhidin insanda kanın bulunmaması, ateşin yakmaması, gözün idrak etmemesi ile gerçekleşeceğini iddia edenler; anlayışsız, inkârcı ve yalancı kişilerdir. Câhız, *Kitabü'l-Hayevân*, V, 10-11.

868 İbn Hazm buna delil olarak yukarıda zikredilen özellikler çıktığında geri kalan kısmın gizlenerek taşın hafiflemesini gösterir. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 61.

869 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 190-191; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 93-94; Munâ Ahmed, *et-Tasavvuru'z-zerri*, s. 196.

870 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 270-271.

Mâtürîdî ise kümûn nazariyesini herhangi bir isme atfetmeksizin eleştirir. Ona göre bütün insanların babanın sulbündeki sıvıda (nutfe) ya da ağacın bütün meyveleriyle tek bir asılda gizlenmesi mümkün değildir. İnsanın maddî mânevî bütün yönleriyle nutfeden oluştuğu da söylenemez. Bunun gibi insanın yediği gıdalarda kuvve halinde bulunduğu da iddia edilemez. Bu nedenle bir nesnenin bir başka nesneden kümûn yöntemiyle oluşması mümkün değildir[871]. Ruhun ve bütün canlıların nutfe ve yumurtalarda, yeşil yaprağın tohumda ve ağacın çekirdekte bulunduğu görüşünü de kabul etmeyen Mâtürîdî'ye göre her şeyin bir diğerinde bi'l-kuvve bulunması ve fiilen ondan türemesi halinde, tabiattaki her nesnenin özyapısının değişmesi söz konusudur[872]. Mâtürîdî'ye göre bir şeyin içinde hacminin birkaç katı büyüklüğünde bir şeyin bulunması ise imkansızdır. Bu nedenle insanın nutfede ağacın tane içinde bulunduğunu ileri süren görüş temelsizdir. Oluşumun (bürûz) kuvvetle (mekanik güç) meydana geldiğini söyleyenin durumu da aynıdır. Söz konusu telakkide oluşumun zorunluluğu (îcâb) söz konusudur[873]. İnsanın ya da ağacın bir asıldan bu şekilde meydana gelmesi de düşünülemez.

Mâtürîdî burada Nazzâm'ın kümûn teorisinden çok, bi'l-kuvve olanın bi'l-fiil hale geçmesi olarak tanımlanan Aristocu ezelî tabiat anlayışını eleştirmektedir. Aristo'da tabiat büyüyen bir şeyin oluşumu hakkında kullanıldığı gibi büyüyen bir şeyin çıktığı ilk unsur anlamında da kullanılır. Buna göre her tohumun içinde ona kendi şeklini kazandıran bir kuvvet saklı olup bütün bitkiler kendi tohumları içinde gizlenmiş olarak yer almaktadırlar[874]. Mâtürîdî burada heyûla fikrini nisbet ettiği Aristo'nun tabiat anlayışını geniş bir şekilde eleştirmektedir[875]. Mâtürîdî'ye göre belli yapısal özelliği bulunan her şeyin bulunduğundan başka bir konuma geçmesi ancak hakîm bir değiştirici

---

871 Mâtürîdî'ye âlemin yaratılmışlığını ispatlamak için kümûn yönteminin değil bir şeyin tamamı ya da bir kısmının başka bir şeyden meydana geldiğinin kabul edilmesi gerekir. *Kitabü't-Tevhîd,* s. 32.

872 Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd,* s. 63.

873 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 13, 31-32.

874 *Fizik*'in II. kitabında tabiat kelimesinin çeşitli anlamları üzerinde duran Aristo *Metafizik'in* V. kitabında onu terim olarak ele alır. En geniş mânâsıyla Aristo'da tabiat, kendilerinde değişme prensibine sahip varlıkların bütününe veya varlığın sadece belirlenmiş bir türüne denmektedir. Buradan hareketle varlıkları tabiatı gereği varolanlar ve varlığı başka nedenlere bağlı olanlar şeklinde ikiye ayıran Aristo'ya göre birinci grup; hayvanlar, bitkiler, toprak, hava, su, ateş gibi varlıkları dışa bağımlı olmayıp kendi içlerinde bir hareket ve sükûn barındırırlar. Bu varlıkların sahip olduğu tabiat bulunduğu nesnede öncelikle kendi başına bulunur. Bk. Aristo, *Fizik,* 192b5-193a5, 193a25-193b20; *Babür trc.* s. 51-55; Aristo, *Metafizik,* 1005b1.

875 Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd,* s. 147-150.

ile mümkündür. Çünkü kendisinde kuvve halinde bir çok şey mevcut olan kişi, içerdiği nesne ve kişileri ve ondan oluşacak şeyleri bilmemektedir. Bu nedenle âlemin ezelîliğini iddia edenlerin ileri sürdükleri asılların (heyûla, tıynet) hiçbir yönetme yeteneğinin olmadığı ortaya çıkar ve her şeyin aslını o şeyi bi'l-kuvve içermiş halde yaratan bir varlığın olduğu ispatlanmış olur[876]. Mâtürîdî'nin konuya âlemin ezeliliğinin eleştirisi bölümünde yer vermesi de bu düşüncemizi desteklemektedir[877].

Kümûn teorisini eleştirenlerden biri olan Bağdâdî'ye göre ümmetin selefi ile birlikte Yahûdi, Hıristiyan ve Sâmirîler kümûn teorisinde Nazzâm'ı yalanlama hususunda birleşmişlerdir. Ayrıca Nazzâm, bu görüşüyle Mu'tezile'nin çoğuna muhâlefet etmiştir. Çünkü Basra Mu'tezilesi Allah'ın irâdesini irâde ettiği şeylerden önce yarattığını Mu'tezile'nin diğer mensupları ise âlemin bazı cisimlerinin bazılarından önce yaratıldığını söylemişlerdir[878]. Bağdâdî'ye göre Nazzâm'ın bu görüşü arazların hepsinin cisimlerin özelliklerinin ancak bir kısım arazların ortaya çıkışı, bir kısmında gizli oluşu ile belirdiğini ileri süren Dehriyye'nin görüşünden daha kötüdür. Bu iki görüşün her birinde cisim ve arazların hudûsunun inkarına sapma vardır[879].

Kadı Abdülcebbâr arazların hudûsunu ispata çalıştığı bölümde kümûn ve zuhûra inananları eleştirir. Ona göre buna inananlar cisimlerde içtima ve iftirâkın kıdemine inanmışlardır. Onlara göre cisimde içtima ortaya çıktığında iftirâk gizlenir, iftirâk ortaya çıktığında ise içtima gizlenir[880].

Kümûn teorisini İslâm filozofları da eleştirmiştir. İbn Sînâ'ya göre kümûnun bir anlamı yoktur. Çünkü cisim zâhirî ve bâtınî cüzlerinin bütünüyle soğuk ya da sıcaktır. Şâyet ateş cismin bir kısmında gizli olsaydı sıcaklık sadece bu kısımda olup sonra buradan intikâl ederdi ve bu durumda bu kısmın boş olması gerekirdi. Oysa ki böyle değildir. İbn Sînâ maddenin yapısında ve özelliğinde geçerli olanın kümûn değil dönüşüm (istihâle) olduğunu söyler. Maddeye dışarıdan gelen bir özellik karışmadığı

---

876 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 64.

877 Richard Frank, burada eleştirilen kişinin Nazzâm olduğunu söyler. Oysaki kitabının çeşitli yerlerinde Nazzâm'ın görüşlerinden ve Seneviyye ile olan mücadelesinden bahseden Mâtürîdî teoriyi ona nisbet etmemektedir.

878 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 86.

879 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 86-87. Wolfson Bağdâdî'nin burada belirttiği Dehriyye'nin Aristocular olduğunu söyler. *Kelâm Felsefeleri*, s. 385.

880 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 104.

gibi madde içinde saklı bulunan bir cisim veya nitelikten de söz edilemez. Madde ancak değişime uğrayarak farklı bir cisme dönüşür veya farklı bir nitelik kazanır. Mesela insan küçük bir ateşin dokunduğu odunun tutuştuğunu, sonra da peşpeşe alevlerin çıktığını görür. Şüphe yok ki odunu tutuşturan ateş devam etmez söner ve yerine başka bir ateş gelir. Bu kadar ateşin odunda saklı olması imkansızdır. Çünkü kalan ateş yanan parçadaki tek ateştir. Eğer ateş odunda saklı bulunsaydı tek bir ateş değil çok ateşler olması gerekirdi. Su ile ateş arasındaki ilişki incelendiğinde de özelliklerinin istihaleye bağlı olduğu görülebilir[881]. İbn Rüşd kâinatın oluşumu konusundaki görüşleri eleştirirken "Herşey her şeydedir", anlayışını savunan ashâbü'l-kümûna değinir. Bu kişilere göre kâinat eşyanın bir kısmının diğer bir kısmından çıkmasıyla oluşmuştur. Bu oluşumda eşyanın bazısının bazısından çıkma ve temyiz edilme konusunda bir fâile ihtiyacı vardır. Bu kişilere göre fâil muharrikten başka bir şey değildir[882].

4.Teorinin Kaynağı

Teorinin kaynağı hakkında ortaya atılan iddialar daha çok onun Aristo, Anaksagoras ve Stoa felsefesi ile olan yakın ilgisine işaret etmektedir.

Kümûn düşüncesinin kaynağı olarak ashâbü'l-kümûn ve'z-zuhûr olarak nitelediği Anaksagoras'ı gösteren Şehristânî[883], Nazzâm'ın bu konuda teistlerden çok tabiatçılardan etkilenmiş olabileceğini belirtir[884].

Wolfson'a göre kümûn fikri Aristocu nedensellik anlayışının Nazzâm tarafından yorumlanmış şeklidir. Bununla Nazzâm, Allah'ın yarattığı şeylerin içinde

881 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 183-188.

882 İbn Rüşd bu konuda ortaya atılan ikinci görüşü kelâmcılara nispet etmektedir. Kümûn karşısında yaratma taraftarlarına göre ise mevcudat bir fail tarafından yaratılmış, yoktan var edilmiştir. *Tefsiru Mâba'de't-tabîa*, III, 1497-1498.

883 Şehristânî'ye göre Anaksagoras kümûn ve zuhûr teorisini ilk ileri süren kişidir. Ona göre bütün varlıklar ilk cisimde gizlenmiş olup varlığa gelişi tür, cins, miktar, şekil, yoğunluk ve seyreklik olarak bu cisimden zuhur etmeleridir. Tıpkı bir başağın bir tek taneden, görkemli bir hurma ağacının küçük bir hurma çekirdeğinden, kamil bir insanın değersiz bir sperm damlasından ve bir kuşun yumurtadan zuhur etmesi gibi. Bütün bunlar kümûndan zuhûra, kuvveden fiile, maddenin istidadından surete çıkış örnekleridir. Ancak yaratma tektir ve ilk cisim dışında hiçbir şeye tatbik edilemez. *el-Milel*, II, 64.

884 Şehristânî, *el-Milel*, I, 55. Cürcânî Nazzâm'ın kümûn ve zuhûr teorisini filozoflardan karışımlara, kümûn ve bürûza inananlardan aldığını söylerken aynı kaynağı işaret gösterir. *Şerhü'l-Mevâkıf*, s. 622. Ebû Rîde karışım fikrinin sahibinin Anaksagoras olduğundan hareketle bu konuda Cürcânî'nin muhtemelen Şehristânî'ye tabi olduğunu söyler. Bk. *Nazzâm ve Ârâühû'l-kelâmiyye*, s. 153.

yine Allah tarafından yaratılan bir şey, bir tabiat bulunduğunu ve onun bu şeylerin başka şeylere dönüşmesine yahut onlardan başka şeylerin meydana gelmesine sebebiyet verdiğini açıklamak suretiyle sürekli yaratılış konusunda dindaşlarına ait yanlış anlayıştan kurtulmayı amaçlamaktadır[885]. Bağdâdî'nin rivâyetinten yola çıkan Wolfson, teorinin Nazzâm'a İslâm'ın doğuşundan önce doğu merkezlerinde parlayan Aristocular tarafından geçtiğini söyler. Bu konuda o Şehristânî'den gelen rivâyete de yer verir[886].

Josef Horovitz (1874-1931)'e göre Nazzâm kümûn meselesinde Stoa felsefesinden ve Tevrat'taki yaratılış bölümünden yararlanmıştır[887]. Şehristânî'ye ait görüşü tekrarlayan Horovitz, Yahûdiler arasında bu dönemde varlıkların ilk günde yaratıldığı fikrinin varolduğunu söyler. Ona göre Talmud'un bölümleri arasında var olan bu düşünce İslâm'a buradan girmiştir. Nazzâm ile Yahûdi kaynaklar arasındaki mevcut farklar Horovitz'i Stoacılar (Revâkiyyûn) arasında yaygın olan "illet-i bezriyye"[888] düşüncesine götürmektedir[889]. Şehristânî'ye dayanarak Anaksagoras'ın kümûn ve zuhûr fikrini ilk ortaya atan kişi olduğunu tekrarlayan Horovitz Anaksagoras'ın fikirlerine de yer verir[890]. Bununla birlikte Horevitz Şehristânî'nin Anaksagoras ile Stoacıların fikirlerini karıştırdığını aslında Nazzâm'ın kümûn düşüncesinin Stoacılardan geldiğini söyler[891].

Max Horten (1874-1945)'e göre de kümûn teorisi Anaksogaras'a aittir.

---

885 Nazzâm teoriyi Aristo'da olduğu gibi almamış, kümûnu âlemin yaratılışına ilişkin Kur'anî öğretiye tatbik etmiştir. Bunun gibi o Stoacı müdahale anlayışını benimseyerek cisimlerde cisimlerin gizlendiğini söylemiştir. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 391.

886 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 386. Wolfson'a göre kümûn ve zuhûr terimleri müslüman yazarlar tarafından müslüman olmayan eklektik filozoflar grubundan alınmış olup, Aristo'nun bi'l-kuvve ve bi'l-fiil terimlerinin teknik olmayan eşdeğerleridir. *A.g.e.*, s. 389-390.

887 Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, s. 141; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 391-392. İbnü'l-Murtazâ, Nazzâm'a tabi olanlara ait bazı yaratma hikayelerine yer verir ve bunun kaynağı olarak Tevrat, Hıristiyanlık ve Platon'un sudur nazariyesini gösterir. *el-Münye* s. 142.

888 Stoacılara göre eşya tohum (bezr) halinde tamamen ilk cisimde (akılda) gizli olup bitki ve hayvanların zaruri zuhurlarına benzer bir şekilde zuhur ederler.

889 Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, s. 141.

890 Anaksagoras'a göre cisimlerin tümü ilk cisimde gizli olup, başağın tohumdan, hurmanın çekirdekten, insanın nutfeden çıkması gibi zuhur eder. Tüm bunlar gizli olandan bir şeyin zuhûru, kuvveden fiile geçiş, istidat halinde bulunan maddeden suretin oluşumu gibidir. Anaksagoras'a göre birleşen nesnelerin içinde her cins ve türden şeyler vardır. Bunlar muhtelif şekil, koku ve tatlarıyla bütün eşyanın nüveleridir. Her cismin nüveleri herhangi diğer bir cismin muhtelif cihetlerinde dağılmış bir halde bulunurlar. Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, s. 141. Anaksagorasta kümûn hakkında bk. Kranz, Walter, *Antik Felsefe*, II, 8-10; Russel, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, (trc. Muammer Sencer) İstanbul 1994, I, 156; Barnes, Jonathan, *Early Greek Philosophy*, s. 227-229.

891 Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, s. 142. Ebû Rîde'ye göre Horovitz'in iddia ettiği gibi Nazzâm'da Stoacıların etkisi açık değildir. *A.g.e.*, s. 156.

İddiasını zorlama yorumlarla destekleyen Horten Nazzâm'ın kümûn nazariyesinin Anaksagoras ile tam bir uyum içinde olduğunu söyler[892]. Sonrasında o, nesnelerin çekirdekten başlayarak geliştiği, eşyayı bu şekilde düzenleyen, maddeye hayat vererek ona her şeyin tohumlarını ihtivâ özelliği kazandıranın Allah olduğu şeklindeki Stoa öğretisinden bahseder. Ona göre bu öğreti ile Nazzâm arasında hiçbir irtibat yoktur. Aksine Nazzâm'ın bu görüşe muhâlif olduğu bile söylenebilir. Horten'e göre Nazzâm ve Anaksagoras bir şeyin çekirdekten gelişimini zuhûr olarak adlandırmaktadırlar. Bu durumda tohum halinde bulunan elma zuhûr ederken aynı anda buna zıt olan unsurlar gizlenmektedir. Ancak Nazzâm'da gerçek anlamda bir ilerlemeden çok kümûn halinde varolan nesnenin zuhûru sözkonusudur. İşte bu durum Horten'e göre Nazzâm'ın teorisinin kaynağının Stoacı olmasını engellemektedir[893]. Horten görüşünü İbn Hazm'dan gelen rivâyetlerle desteklemektedir[894].

Josef Van Ess ise kümûn düşüncesinin çeşitli unsurların karışımından oluştuğunu ve Nazzâm'dan bir asır önce Ebu Nüvâs (ö. 198/813)'ın şiirlerinde ima edildiğini iddia etmektedir. Nazzâm Ebu Nüvâs'tan kümûn ve tedâhül fikri ile sisteminin bazı temel faraziyelerini almış, buna Şii Hişâm b. Hakem'in cisim tanımı ile atomculuğun reddini ilave etmiştir. Ayrıca Nazzâm, kümûn düşüncesinde Seneviyye'den Ebu Şâkir ed-Deysanî ile olan tartışmalarından etkilenmiş[895], görüşlerini İran muhitinde bulunan Hint düşüncesi ile yoğurmuştur. Van Ess'e göre Nazzâm Maniheistleri reddedip, Deysâniyye'nin görüşlerine saldırırken onlarla ortak bir zeminde buluşmanın avantajını kullanarak bazı kişisel fikirler geliştirmiştir. Teori Nazzâm'ın talebeleri tarafından savunulmakla birlikte üçüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mu'tezile'nin tümü tarafından atom teorisi lehine terkedilmiştir[896]. Bir başka yerde Van Ess, Nazzâm'ın kümûn teorisinin Stoa mantığı ile olan bağlantısına da işaret

---

892 Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, s. 142.

893 Horten'e göre Anaksagoras kendi mezhebine benzeyen Stoacıların fikirlerinden de yararlanmıştır. Buna delil olarak o tedâhül fikrini gösterir. Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, s. 142.

894 Horten, Nazzâm'ın cevher, araz ve cisim hakkındaki görüşlerini Anaksagoras'ınkine yakın bulur. Ona göre Nazzâm'ın arazları reddetmesi kümûn fikrinden dolayıdır. Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, s. 143.

895 Bu arada Van Ess Deysaniyye'nin tedâhül ve cisim görüşünü Stoalılara kadar götürmektedir. "Kümûn", *EI²*, V, 384.

896 Van Ess, Josef, "Kümûn", *EI²*, V, 385.

eder[897].

Bağdâdî ise Nazzâm'ı bu konuda mülhid filozofların tesirinde kalmakla suçlar. Kümûnu Hayyât'ta olduğu gibi ortaya koyan Bağdâdî, bu görüşün bütün arazların cisimlerde gizlendiğini iddia eden Dehrîyye'den daha yanlış olduğunu belirtir[898]. Ona göre bu iki mezhep kümûn ve zuhûra inanarak cisim ve arazların sürekli olarak yaratılmışlığını inkâr konusunda birleşmişlerdir. Bağdâdî'ye göre bir şeyin meydana gelişini hudûs olarak tanımlamamak ilhâd ve küfürdür[899].

Ahmed Emîn'e göre ise ilk dönemde Mu'tezile, Dehriyye ve Deysâniyye gibi âlemi tabiî sebepler ve temel unsurlarla açıklayan fırkalara cevap vermek amacıyla tabiat felsefesine dalmıştır. O buna örnek olarak, kümûn-zuhûr teorisini gösterir[900].

Nazzâm'ın kümûn teorisinin kaynağı olarak Parmenides'i gösterenler[901], ayrıca bu fikrin kilise babaları tarafından tartışıldığını söyleyenler de vardır[902]. İbnü'r-Ravendî ise Nazzâm'ın bu görüşüyle Şîa'nın rec'at düşüncesine yaklaştığını söylemektedir[903].

Nazzâm'ın kümûn teorisine geniş yer veren Ebû Rîde'ye göre Şehristânî'den gelen Nazzâm'ın bu konuda filozofları takip ettiğine dair açıklama teorinin dış kaynağı hakkında bize yeterince bilgi vermektedir. Fakat Nazzâm'la filozoflar arasındaki bağlantıyı ispatlamak Nazzâm'dan gelen farklı rivâyetlerden ve kaynakların kümûnun anlamı konusundaki dikkatsiz açıklamalarından dolayı oldukça zordur[904]. Ebû Rîde'ye göre aslında Eş'arî'den gelen rivâyet dikkate alındığında Nazzâm'ın kümûn teorisinin Anaksagoras ve Stoalılarınkinden oldukça farklı olduğu anlaşılır. Nazzâm'a göre müteahhirin sayılan Şehristânî ve Bağdâdî'nin dayandığı İbnü'r-Ravendî'ye ait rivâyet

---

897 Van Ess, Josef, "The Logical Structure of Islamic Theology", (*Logic in Classical Islamic Culture* içinde) s. 31.

898 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 86-87. Ebû Rîde Bağdâdî'nin Nazzâm ve Dehriyye'nin görüşlerini birbirinden ayırmasına dikkat çeker. *A.g.e.*, s. 153.

899 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 86-87. Ebû Rîde burada bahsi geçen Dehriyye'nin Anaksagoras olduğunu söyler. *A.g.e.*, s. 153.

900 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, III, 123.

901 Munâ Ahmed, *et-Tasavvuru'z-zerrî*, s. 69, dn:2.

902 Pines, müslümanlar arasında V. yy.da kümûn konusunda yapılan tartışmaları Lactantius gibi bazı kilise babalarının yaptığı tartışmalara benzetir. Pines'e göre Lactantius kümûn meselesini atomculara olan itirazı sırasında gündeme getirmiştir. *Mezhebü'z-zerre*, s. 97-98.

903 Hayyât'a göre rec'at düşüncesini herkes bilmektedir ve aralarında herhangi bir bağ yoktur. *el-İntisâr*, s. 97.

904 Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühû'l-kelâmiyye*, s. 141.

ise Hayyât tarafından reddedilmiştir. Horten'in yer verdiği İbn Hazm'dan gelen rivâyet ise Nazzâm'ın bu konudaki münakaşalarına dayanmakta ve mübalağa içermektedir.

Ebû Rîde'ye göre Nazzâm'ın kümûn teorisi en doğru biçimde talebesi Câhız tarafından nakledilmiştir[905]. Câhız'dan gelen rivâyette Nazzâm'a ait "odunda gizli, sayıca sonsuz nitelikte unsurlar" ile Anaksagoras'ın "Her nesnede tüm nesnelere ait unsurların tamamının bulunması" arasında belirgin bir fark vardır. Örneğin Anaksagoras'a göre sınırlı, küçük ve karışık bir halde olmakla birlikte bitki bütün nesnelerde vardır. Öyle ki görülmesi oldukça zordur. Anaksagoras ve Nazzâm arasındaki ihtilaflı mevzuları artırmak da mümkündür[906]. Nazzâm sonlu ve sınırlı sayıda eşyanın gizlenmesinden bahsetmekte bunun gibi Anaksagoras'ta olduğu gibi insanın menide, hurmanın çekirdekte gizlenmesinden sözetmemektedir. Nazzâm'ın Stoalılardan haberdar olması da uzak bir ihtimaldir[907]. Ebû Rîde'ye göre Nazzâm bu ikisinde olduğu gibi genel bir teoriden çok odundan ateşin çıkması gibi kısmî bir teoriye inanmaktadır.

Ebû Rîde ilk müelliflerden olan Zeydiyye'den Kâsım b. İbrâhim er-Ressî'nin (ö. 246/860) filozoflara ait bu görüşe eserinde yer verdiğini söyler[908]. Kâsım başka bir risalesinde de kümûn görüşünün heyûlâ ve sûret anlayışıyla olan bağlantısına dikkat çekmektedir[909]. Ebû Rîde'ye göre bir çok konuda Nazzâm'ı ve Mu'tezile'yi etkileyen Kasım b. İbrahim kümûn fikrini reddetmektedir[910].

Ebû Rîde'nin belirttiğine göre kümûn teorisine ilk temas eden Câbir b. Hayyân'dır[911]. Bu konuya o *Kuvve'den Fiile Çıkış* adlı risalesinde yer vermiş, kümûnu

---

905 Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühû'l-kelâmiyye*, s. 145, 149.

906 Ebû Rîde buna örnek olarak *Kitabü'l-Hayevân*'dan naklen Nazzâm'ın "Toprakta ışık yoktur, *harâret* vardır, ayaltı âleme hakim olan su ve topraktır bu ikisi soğuktur, arzın derinliklerinde bulunan *harâret* ise, hakim bir vaziyette olmayıp azdır", dediğini belirtir. *a.g.e.*, s. 145.

907 Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühû'l-kelâmiyye*, s. 149.

908 Ebû Rîde bu eserin *er-Red ale'z-zındık el-laîn İbnü'l-Mukaffa* olduğunu söyler. Buna göre bu dönemde "Bir şey ancak bir şeyden olur, hislerle idrak ettiğimiz her şey ezeli bir başlangıca sahiptir." düşüncesi mevcuttur. Ebû Rîde'ye göre bu görüş Anaksagoras'a aittir. Kasım b. İbrahim bu görüşü iptal ederek eşyanın sonluluğunu ispata çalışmıştır. *A.g.e.*, s. 149-150.

909 Ebû Rîde, *a.g.e.*, s. 151. Wolfson Kâsım b. İbrahim'in bir mülhidden aktardığı cümlelerde kümûn teorisinin izlerini bulur. *Kelâm Felsefeleri*, s. 387.

910 Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, s. 152, 154.

911 Bil'kuvve olan şey oturanın ayağa kalkması, ayakta olanın oturması gibi vücudunun gelecek zamanda olması mümkün olan şeydir. Bilfiil olan şey oturanın oturması ya da ayakta olanın ayakta olması gibi gelecek zamanda mevcut olan sair fiillerdir. *Muhtârı Resâil-i Câbir b. Hayyân*, s. 2-3; Ebû Rîde, *a.g.e.*, s. 152.

"Kuvve halinde varolmak" şeklinde açıklamıştır[912]. Bu dönemde Mennâniyye'de kümûn düşüncesinin olduğunu da kaydeden Câbir, Mennâniyye karşısında Ehl-i tevhidin bunu reddederek yaratmayı savunduğunu söyler[913]. Ebû Rîde'ye göre bu dönemde Mennâniyye ile mücadele eden Nazzâm fikirlerinden haberdar olmuştur. Câbir b. Hayyân'ın ifadeleri de bizlere Nazzâm'ın bu konudaki kaynağını göstermektedir[914].

Ebû Rîde'ye göre Nazzâm'ın kümûn teorisinin kaynağı konusunda fazla uzağa gitmeye gerek yoktur. Onun delil olarak kullandığı âyetler bu görüşünde İslâmî kaynaklardan esinlendiğini göstermektedir[915]. Kur'ân bir çok âyetinde insanın nutfeden gelişimine ve bu gelişimin çeşitli aşamalarına dikkat çekmektedir[916]. Ebû Rîde'ye göre Nazzâm'a demediği bir çok sözü isnâd eden İbnü'r-Ravendî kendisinden sonra gelen yazarları yanlış yönlendirmiştir. Özellikle Bağdâdî ve Şehristânî İbnü'r-Ravendî'den gelen bu görüşleri doğruluğunu sorgulamaksızın Nazzâm'a atfetmişlerdir. Böylelikle Nazzâm'ın kümûn teorisi ilk şeklinden uzaklaşarak felsefî bir görünüm kazanmıştır[917]. Ebû Rîde, Nazzâm'ın Allah'ın dünyayı bir anda yarattığına inanmakla birlikte, Peygamberlerin mucizelerinin zuhûr anında yaratıldığına inanmasını[918] ve Nazzâm'ın kümûn teorisini "tevhidin aslı" olarak sunmasını iddiasının doğruluğuna delil olarak getirmektedir[919].

Tüm bunlardan sonra kümûn fikrinin -Alousi'nin de temas ettiği gibi- Nazzâm'ın Allah'ın âlemi bir anda yarattığı görüşünün bir açıklaması olduğunu söyleyebiliriz[920]. Mücadele ettiği akımlar karşısında bir sistem kurma zorunluluğunda

---

912 "Kuvve halinde bulunan bir fiilin gelecekte var olması mümkündür. Oturanın ayağa kalkması, ayakta olanın oturması gibi. Fiil halinde olan şeyler diğer fiillerden gelecek zamanda var olanlardır. Örneğin hurma çiçeği hurmadan, hurma da hurma çiçeğindendir. Eşyanın tamamında diğerlerini ortaya çıkaracak güç vardır. Kuvve olarak taşta gizlenen ateş ancak tutuşturulduğunda ortaya çıkar. Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, s. 153.
913 *Muhtârı Resâil-i Câbir b. Hayyân*, s. 299-301.
914 Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, s. 153.
915 Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, s. 157. Wolfson Hayyât'tan gelen rivâyeti üç kısma ayırarak inceler ve her birinde Nazzâm'ın Kur'an âyetlerine dayandığını söyler. *Kelâm Felsefeleri*, s. 382.
916 Ebû Rîde buna dair En'am, Mü'minûn, Hac ve Secde surelerinde bol örnek bulunduğunu söyler. Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, s. 154.
917 Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, s. 156.
918 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 52.
919 Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, s. 157.
920 Alousi, *The Problem of Creaiton*, s. 285.

olan Nazzâm atom teorisinin aksine varlıklardaki sürekliliği bu esasa göre açıklamıştır. Aslında Nazzâm'ın cevher, araz ve cisim hakkındaki görüşü teoriye zemin hazırlamıştır.

Horten ve Horovitz'in iddiasının aksine Nazzâm'ın bu teoriyi Stoalılardan ya da Anaksagoras'tan aldığına dair kesin bir delilimiz de yoktur. Kümûn konusunda kelâmcıların en önemli kaynaklarından olan Şehristânî, Anaksagoras ve Nazzâm'ın teorilerine değinmekle birlikte aralarındaki bağ konusunda herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Şehristânî'nin rivâyetini müslüman yazarların bu fikrin Grek'te olduğunu bildikleri şeklinde yorumlayabiliriz[921]. Benzer unsurlar ihtiva etmekle birlikte Nazzâm'ın kümûn teorisi Stoacılardan da farklıdır. Sistemlerinin bütününe bakıldığında Aristo'nun kuvve-fiil esasına dayanan tabiat anlayışıyla kümûn arasında da büyük farklar vardır. Her şeyden önce Nazzâm'ın bir çok konuda Aristo'yu eleştirdiği bilinmektedir[922]. Önemli olan teorinin çıkış noktasıdır. Nazzâm'ın teorisini âyetlerle desteklemesi bu konuda dînî bir bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. Ancak çeşitli kültürel özelliklere açık bir muhitte yaşayan Nazzâm sistemini oluştururken bu unsurlardan yararlanmıştır. Teorinin kaynağı hakkında yapılan yorumlar bu dış unsurların tespitinden ibarettir.

C. İ'TİMÂD TEORİSİ

İlk dönem kelâmcılarının tabiatın işleyişine dair ortaya attığı önemli görüşlerden biri de i'timâd teorisidir. Tabiî sebepliliğe inanan kişiler karşısında[923] geliştirilen bu teori ile kelâmcıların tam olarak ne kastettiklerini anlamak oldukça güçtür. Lügat anlamı "dayanmak"[924] olan i'timâd, kelâm metinlerinde bir çok anlama

921 Şehristânî kümûn düşüncesini Thales, Empodekles ve Anaksogaras'a kadar götürür. *el-Milel*, I, 58, II, 62, 64, 69.

922 Mâtürîdî Nazzâm'ın Aristoteles'in heyûlâ ve sûret hakkındaki fikirlerini eleştirdiğini söyler. Bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 229

923 Kadı Abdülcebbâr tabiata inananları nakzetmek amacıyla engeller ortadan kalktığında tevellüd meydana getirenin yalnızca i'timâd olduğunu söyler. *el-Muğnî*, IX, s. 138. Tab'ı batıl gören Cübbâîlere göre cisimlerdeki yükselme, yuvarlanma, düşme vb. hareketler tab'an değil i'timâd yoluyla meydana gelir. Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 28. Nîsâbûri, tabiatlara inanan Kâ'bî'ye karşı i'timâd teorisini savunur. *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 136.

924 Bk., Mütercim Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, I, 652. İ'timâdın İngilizce karşılığı olarak "power, pressure, impetus ve momentum" kelimeleri kullanılmaktadır. Bk. Alnoor Dhanani, *The Physcal Theory of Kalam*, s. 16; Richard Frank, *Beings and Their Attributes*, Newyork 1978, s. 194; Peters, J., *God's Created Speech*: *A Study in the Speculative Theology of The Mu'tazilî Quâdil-Qudât Abû Hasan Abd al-Jabbar b. Ahmad al-Hamadânî*, Leiden 1976, s. 135-137.

gelecek şekilde kullanılmıştır[925]. İlk dönemde bu teoriye âlemin yapısını atomlarla açıklayan Mu'tezile'nin Basra ekolü ile Eş'arî kelâmcıları değinmiştir. Her iki grubun teoriyi yorumlama şekli ise birbirinden farklıdır. Bunun yanından Eş'arîler Mu'tezile'nin i'timâd görüşünü eleştirmiştir. Basra Mu'tezilesinden Nazzâm ise i'timâda diğerlerinden farklı bir anlam vermiştir[926]. İ'timad anlayışına İslâm filozoflarında da rastlanmaktadır[927].

1. Mu'tezile Ekolünde İ'timâd Teorisi

a. Nazzâm'da İ'timâd Teorisi

Bütün cisimlerin hareket halinde olduğunu söyleyen Nazzâm hareketi i'timâd ve intikâl (nukle) hareketleri olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre bütün hareketler cismin mekâna dayanmasından (i'timâd) ibarettir. Bunların bir kısmında ikinci bir mekâna intikâl vardır, bir kısmında ise yoktur. Cisim bir yerden bir başka yere intikâl edince hareket ilk mekânda meydana gelir ki bu da cismin ikinci mekânda oluşunu gerektiren dayanmalardır. Cismin ikinci mekânda oluşu ise ikinci mekândaki hareketidir[928]. Nazzâm'a göre sükûn da bir hareket türüdür. O, cismin bulunduğu yerdeki bu sükûn hareketine i'timâd adını verir. Bu durumda sükûn lügavî bir mana olup cismin bir mekânda iki zamanda i'timâdı anlamına gelir[929]. Ona göre insanın bir mekândaki sükûnunun mânası da orada iki defa olması ya da iki defa hareket etmesidir[930].

Nazzâm'a göre tüm i'timâd ve kevnlerle birlikte insan fiillerinin tümü

---

925 Câbirî, kelâmcıların kullandığı şekliyle i'timâd kavramının, bugünkü fizikte, direnç, çekim kuvveti, güç, statik gibi bir dizi kavramla karşılandığını söyler. *Arap-İslâm Kültürünün Akılyapısı*, s. 243. Buna ilave olarak, basınç, yerçekimi, itme ve yön kelimelerini saymak da mümkündür.

926 Horovitz i'timâdın Nazzâm'ın teolojisindeki anlamının Kadı Abdülcebbâr'ınkinden farklı olduğunu söyler. Peters, *God's Created Speech*, s. 135.

927 İslâm filozofları i'timâdı "meyl-i tabiî" anlamında kullanmışlardır. İbn Sînâ'ya göre, i'timâd ve meyl öyle bir keyfiyettir ki cisim onda onu herhangi bir yöne hareket etmekten alıkoyan şeye karşı koyar. İbn Sînâ, *Risâle fi'l-hudûd*, (*Tis'u resâil* içinde) s. 65. Filozoflar i'timâdı; tabiî, zorunlu ve nefsânî olmak üzere üçe ayırırlar. Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, s. 608. İ'timâd konusunda kelâmcılar ve filozoflar arasındaki ayrıma dikkat çekenlerden Beyzâvî'ye göre; ağırlık ve hafiflik öyle kuvvetlerdir ki mahallerinde onlar aracılığıyla yükselen ve alçalan bir direnç görünür. Kelâmcılar bunu i'timâd, filozoflar ise meyl-i tabii olarak isimlendirmişlerdir. Beyzâvî, *Tavâliul-envâr*, s. 192. Aynı görüşü Tûsî de desteklemiştir. *Telhîsü'l- Muhassal*, s. 65-66, 96.

928 Eş'arî, *Makâlât*, s. 324-325, 354-355; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 83; Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, s. 132, 137; Yavuz, Yusuf Şevki, "Hareket" *DİA*, XVI, 120.

929 Eş'arî, *Makâlât*, s. 346, 347, 351; Şehristânî, *el-Milel*, I, 56.

930 Eş'arî, *Makâlât*, s. 403-404, 351.

hareketlerden oluşur. İlim ve irâde dahi nefsin hareketleridir. Onun burada kastettiği intikâl hareketi değildir[931]. Ona göre tüm hareketler bir türdür[932]. Hareketin âlemdeki değişimin temel ilkesi[933] olduğunu söyleyen Nazzâm, yeryüzünde her şeyin hareket ettiğini söylemektedir. İtimâdî hareket eşyanın meydana geldiği mekândaki harekettir. Nazzâm'a göre hareketle kevn[934] aynı anlama gelmektedir.

Mevcut rivâyetlerden yola çıkarak Nazzâm'ın i'timâd ile tam olarak neyi kastettiğini anlamak oldukça güçtür. Nazzâm'da i'timâdı -daha sonra Mu'tezile literatüründe çokça kullanıldığı gibi- cismin bulunduğu mekâna uyguladığı güç, direnç, dayanma ya da meyl-i tabiî olarak yorumlamak mümkündür. Buna göre dışarıdan gelen hareket cismin doğal hareketi ile karşılaştığında cisim hareketsiz kalarak sükûn etmektedir. Sükûn aslında dışarıdan gelen hareketlere karşı cismin bir tür direncidir. Bu, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin yeryüzünün boşlukta durması (vukûfü'l-arz) hakkındaki yorumuna da uygundur[935].

Ebû Rîde Nazzâm'da i'timâdın anlamı konusunda çeşitli alternatifler üzerinde durur. Ona göre i'timâdî hareketin ne olduğunu metinlerden yola çıkarak anlamak oldukça güçtür. Şâyet onunla kastedilen sükûnun reddi ise bunu anlamak kolaydır. Nazzâm insan fiilleri dahil her şeyin hareket ettiğini söyleyerek sükûnu lügavî bir konuma indirgemiştir. Ebû Rîde'ye göre Nazzâm i'timâd ile eşyanın tamamında bizim idrâk edemeyip sükûn zannettiğimiz bir tür bâtınî hareket ve değişimleri kastetmiş olabilir. İlk dönem eserlerinden Nazzâm'ın bu konudaki amacının ne olduğunu

---

931 Şehristânî Nazzâm'ın bu görüşünü filozofların hareket, keyfiyet, kemmiyet, konum ve yön konularındaki görüşlerini ispat etmelerine benzetir. *el-Milel,* I, 55.

932 Nazzâm hareketin tek tür olduğunu ispat için "Ateşin aynı zamanda hem yakıp hem de soğutamayacağı" örneğini verir. Ona göre yükselme ile düşme, sağa doğru olan hareketle sola doğru olan hareket, taat ile masiyet, küfür ile iman, tasdik etmek ile yalan söylemek aynı türden hareketlerdir. Eş'arî, *Makâlât,* s. 346, 347, 351. Nazzâm hareketi içeriğinden bağımsız olarak sırf değişim olarak ele almıştır. Ona göre tüm fiiller bir tür değişimdir.

933 Şehristânî, *el-Milel,* I, 55.

934 Kelâmda kevn cevherin belirli bir zamanda belirli bir mekânda olması durumunu ifade eder. Farklı görüşler olmakla birlikte genel kabule göre kevnler; hareket, sükûn, ictimâ ve iftirâktan ibarettir. Kevnler herhangi bir yön özelliğine sahip değildir. Bk. İbn Fûrek, *Mücerred,* s. 262; Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 451-486. Nazzâm hareketi bir kevn, tabii bir fenomen ve oluş olarak niteleyerek Herakleitos felsefesine yaklaşmıştır.

935 Ebû Hâşim'e göre yeryüzünün alt kısmında yükselmeye, üst kısmında ise alçalmaya yönelik bir i'timâd vardır. Yeryüzü bu iki i'timâdın birbirini dengelemesi (tekâfü') sonucu sâkin olarak kalır. Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf,* s. 192.

anlamamıza yetecek bilgi gelmemiştir[936].

Ebû Rîde Nazzâm'da i'timâdı açıklarken kümûn teorisi ile bağlantı kurar. Kümûna inanan Nazzâm âlemin birbirinde gizli ve tab'an farklı zıt unsurlardan oluştuğunu söylemektedir. Örneğin odun; ateş, kül, duman ve sudan oluşur. Tüm bu şeyler tabiatı gereği birbirinden farklıdır. Bu zıt nesnelere tabiatı dışında boyun eğdiren ve birleşmeye zorlayan ise Allah'tır. Her rükün bu yaratılmış tabiatının devamını istemektedir[937]. Bu amaçla odunun tüm unsurları cevherine doğru harekete geçerek buna engel olan şeyi iterler. Odundaki bu hareket, odunu oluşturan rükünlerin tabiî mekânına meyli anlamında i'timâdî bir harekettir. Bu tür hareketler eşyayı oluşturan tüm terkiplerde vardır. Mürekkep olmayan şey ise zaten tabiî mekânında bulunur ve yaratılışına yapışarak her an sürekliliğini sağlayan bu i'timâdî hareketten uzak kalamaz. Ebû Rîde bu izahın Nazzâm'da i'timâdın anlamını tam olmasa da aydınlattığını söyler[938].

Ebû Rîde Nazzâm'ın i'timâd teorisinin kaynağı hakkında ortaya atılan görüşlere de yer verir. Bunlardan Horovitz'e göre i'timâd; Stoacılardaki gerilim (tevettür) hareketidir. İ'timâdî hareket cismin gerilimi, ruhun cismin merkezinden yüzeyine, yüzeyden merkezine doğru olan hareketidir. Bu şekilde cismin tüm bölümleri bir yönde bulunarak bazı cisimlerin diğerlerine göre belirli bir mesafede ya da başka yönde muhafazası mümkün olur[939]. Ebû Rîde'ye göre Horovitz'in bu sözü zorlama bir yorumdur. Çünkü Stoacılarda gerilim felsefî bir fikir olup Nazzâm ile uzaktan yakından ilişkisi yoktur. Nazzâm'ın bahsettiği i'timâd hareketi ise felsefî bir hareketten çok tabiîdir. Her ne kadar Deysâniyye aracılığı ile Nazzâm'ın bu fikirlerden haberdar olması mümkünse de faydalanıp faydalanmadığı belli değildir. Nazzâm'dan gelen rivâyetlerde

---

936 Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, s. 134-135.

937 Ebû Rîde bu görüşüne delil olarak Câhız'dan gelen şu rivâyete yer verir: "Her cisim aslını (tılâd) arzular, cevheri dışında bir yerde sükûn etmez; bir şeklin tabiatı bir başka şekil ile birleşmektir. Hava, alev ve ışık gibi bazı cisimler yükselirken; hava, su ve taş gibi bazıları da alçalır". Nazzâm'a göre hava yükselen ya da alçalan bir cisim değildir; ancak yükselen (mesâid) ve alçalan (menâzil) cisimler onunla bilinir. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, V, 15; Ebû Rîde, *a.g.e*, s. 138.

938 Ebû Rîde, *a.g.e*, s. 138.

939 İ'timâdın Stoa felsefesindeki "tovos" kelimesinin tam bir tercümesi olduğunu söyleyen Horovitz'e göre Nazzâm'da hareket cismin bekası ile ilintilidir. Nazzâm'da cisimlerin muhafazasını bu hareket sağlamaktadır. Bu gerilimin gecikmesi ise acizliktir. Horovitz, Stoacılarda da "kuvvetin gerilimin şiddeti, zayıflığın ise bu gerilimin gecikmesi" olduğunu söyleyerek görüşünü desteklemektedir. Ebû Rîde, *a.g.e*, s. 139-40.

i'timâd hakkında Stoalılarınkine benzer bir lafız ya da mana yoktur[940]. Ali Sami en-Neşşâr da Nazzâm'ın hareket görüşünde Stoacılığın etkisinin açık olduğunu söyler. Ona göre i'timâd Stoacılardaki tevettür (gerilim) hareketinin aynısıdır[941]. Ebû Rîde i'timâd fikrini Aristo'ya nisbet eden Schreiner'in görüşlerine de yer verir[942].

Nazzâm'ın tabiat anlayışına yön veren önemli kavramlardan birinin "hareket" olduğu düşünüldüğünde–her ne kadar aralarındaki irtibata dair kesin bir delilimiz olmasa da- Nazzâm ile Herakleitos arasında benzerlik olabileceği düşünülebilir. Herakleitos fiziğinde değişim evrenin temel ilkesidir ve her şey hareket halindedir. Bunun yanında Herakleitos'un kümûna benzer fikirleri, âlemdeki uyumu zıtların birarada bulunması ile açıklaması, ateş hakkında yaptığı bazı izahlar ile Nazzâm arasında önemli benzerlikler vardır[943]. Her iki düşünce arasında ana kavramlarda görülen bu yakınlaşma Nazzâm'ın Herakleitos felsefesinden haberdar olduğunun bir işareti sayılabilir.

Nazzâm'da i'timâdın anlamı üzerinde duran kişiler onun tabiat anlayışının tüm unsurlarını dikkate almamışlardır. Tek tek rivâyetlerin yorumuna dayanan bir izah bizi Nazzâm'ın i'timâda verdiği anlamı kavramaktan uzaklaştıracaktır. Nazzâm i'timâdla bir teori ortaya koymaktan çok sükûnun reddini hedeflemektedir. Mütekaddimîn içinde i'timâdî hareket konusunda fazla bir bilginin olmaması, Nazzâm'ı her yönüyle eleştiren İbnü'r-Râvendî'nin bu görüşe yer vermemesinin nedeni de bu olmalıdır. Mutlak anlamda sükûnu reddeden Nazzâm bu durumu bir tür hareket olarak nitelediği i'timâd ile açıklamıştır. Burada Nazzâm'ın amacı yaratma problemini, eşyanın meydana geliş aşamalarını açıklamaktır. Nazzâm'da yaratma hareket ile bağlantılıdır. Dönemin inkârcı akımları karşısında cisimlerin nasıl meydana geldiğini açıklamaya çalışan Nazzâm'a göre, ilk yaratma anında âlem hareket halindedir. Nazzâm bunu reddeden

---

940 Ebû Rîde, *a.g.e*, s. 139-40. Van Ess Deysaniyye'nin fikirlerini Stoacılara kadar götürür. Bk. "Kümûn", *EI²*, V, 384.

941 Neşşâr, Ali Sami, *İslâmda Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 351.

942 Ebû Rîde, *a.g.e.*, s. 139.

943 Herakleitos Nazzâm'da da varolan dönüşüm (istihâle) fikrine yer vermektedir. Ona göre denizler, ateşin biçim değiştirmesidir. Denizlerin yarısı kara, yarısı ise esinti girdabıdır. Bunun gibi Herakleitos her şeyin ana element olarak nitelediği ateşten meydana geldiğini söyler. Russel, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, I, 148-150; Copleston, *The History of Philosophy*, London 1951, s. 38-46. Nazzâm da kümûn teorisini açıkladığı yerde ateş örneği üzerinde uzunca durmaktadır. Bk. Câhız, *Kitabü'l-Hayevân*, V, 6-9.

müttefikleriyle çelişmemek için sükûnun gerçekliğini reddetmiştir. Allah'ın tüm eşyayı bir defada yarattığına inanan Nazzâm i'timâd ile eşyanın yaratma anındaki sükûnunu açıklamaktadır[944]. Ona göre yaratma, eşyanın kümûn-zuhûr sürecindeki tüm özelliklerle mücehhez bir şekilde meydana gelmesidir. Nazzâm'ın her şeyin hareket ettiğini söylemesi aslında gizlenenlerin açığa çıkması anlamındaki bir oluşum sürecini ifade etmektedir. Âlemin yapısını cevherde bulunan zıt tabiatlarla açıklayan Nazzâm, hareket dışında araz kabul etmemekte, cisimlerin hareket etmesini ise kevn olarak nitelemektedir.

Nazzâm'ın i'timâd görüşüne yer veren ilk kaynaklardan olan İbn Fûrek de konuyu yaratma bağlamında ele almıştır. Buna göre Nazzâm ilk yaratma anında cismin i'timâdî bir hareket bulunduğunu söylemektedir. Ona göre bu aynı zamanda bir sükûn halidir. İbn Fûrek'e göre Nazzâm "Cisim bir mekândaydı ve oradan yaratma sırasında hareket etti" dememektedir. Bu görüşü eleştiren Eş'arî, bir mekânda yaratılan cismin bu yaratma anındaki durumunun kevn olduğunu söyler. Cisim bu mekânda kaldığı müddetçe bu durum devam etmektedir. Eş'arî'ye göre cismin mekânda bulunmasını sağlayan özellik hareket ve sükûndan ibaret olan kevndir. Kendisinde bu özellik olan cevher-i ferd bu şekilde vâkî olursa sükûnla, tersi olduğunda ise hareketle isimlenir[945].

Bir çok konuda Nazzâm'la aynı görüşte olan İbn Hazm yaratma konusunda ise onu eleştirmektedir. İbn Hazm Nazzâm'da i'timâd hareketinin yoktan (adem) varetme ile aynı şey olduğunu söyler[946]. İbn Hazm'a göre Allah ilk yaratma anında cismi zaman ve mekânda yaratır. Cisim bu durumda yaratıldığı mekânda göz açıp kapayıncaya kadar bile olsa sukûn halindedir. Sonrasında ise cismin bu mekândaki sükûn uzayabilir ya da cisim hareket ederek başka bir hâle intikâl edebilir. İbn Hazm'a göre Nazzâm'da olduğu gibi cismin ademden vücûda çıkmasını hareket olarak isimlendirmek yanlıştır. Çünkü bu durum hareketin lügat manasına ve halk tarafından bilinen anlamına terstir. Mahlûkât yaratılmadan önce bir "şey" olmadığı gibi cismin de herhangi bir hali yoktur. Aslında cisim bir yerden intikâl etmemiş, ilk olarak Allah tarafından yaratılmıştır[947]. Hareket konusunda çeşitli mezheplerin görüşlerini açıklayan İbn Hazm, sükûnun

---

944 Eş'arî, *Makâlât*, s. 403-404, 351.
945 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 262.
946 Ebû Rîde, *a.g.e*, s. 138.
947 İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 56-57.

i'timâdî bir hareket olduğunu söyleyenin makul bir hüküm vermediğini belirtir[948].

b. Nazzâm Sonrasında Mu'tezile'de İ'timâd Teorisi

Nazzâm sonrasında i'timâd, tabiî varlıklar arasındaki sebep-sonuç ilişkisini izaha yönelik bir teori haline gelmiştir. İ'timâda en geniş yer verenlerden biri olan Îcî, kelâmcılar ve filozoflara göre i'timâdın türlerinden ve hükümlerinden bahsederken Nazzâm'ı zikretmemekte, Basra ekolünden Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim'in görüşlerine yer vermektedir[949]. Ebû Rîde, Îcî'den Cübbâî'ler hakkında gelen rivâyetlerin "meyl-i tabiî" anlamına geldiğini söyler. Ona göre filozoflardaki meyl-i tabiî anlamında i'timâd konuları açık bir şekilde Nazzâm döneminde yoktur. Ebû Rîde'ye göre Îcî'nin Cübbâîler hakkındaki sözü doğruysa i'timâd teorisi tam olarak hicrî III. asrın sonlarında ortaya çıkmış olmalıdır[950]. Bu dönemde Mu'tezile'nin üzerinde birleştiği bir i'timâd tanımı ise yoktur[951].

İlk dönem kelâmcılarının eserlerinden hareketle Nazzâm sonrasında i'timâdın farklı anlamlara gelecek şekilde kullanıldığı söylenilebilir. Cisimlerin sâbit tabiatlarının bulunduğuna inanan ve i'timâdı sükûn ya da hareket olarak yorumlayan Kâ'bî karşısında Nîsâbûrî, i'timâdın varlığını ispatlarken onun çeşitli anlamlarından hareket eder. Ona göre cisimlerden direnç gösterenler-hava gibi- ile direnç göstermeyenlerin bulunması i'timâdın varlığını ispatlamaktadır. Bunun gibi hareket ettirmekte zorlandığımız cisimle zorlanmadığımız cismin arasını ayırmamızı sağlayan mana da i'timâddır. Burada o i'timâda ağırlık anlamı vermiştir. Nisâbûri i'timâdın varlığını ispata yönelik iki ucundan çekilen ip örneğini verir. Buna göre bir ip, güçleri birbirine eşit iki kişi tarafından uçlarından çekildiğinde, bu kişilerden birinin diğerinin fiilini engelleyecek bir şey yapması gerekir. Bunun sükûnla (durarak) olmayacağı ise açıktır. Çünkü ikisi aynı fiili yaparak birbirlerini engelleyemezler. Bu durumda iki güç

---

948 İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 56.

949 Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, (th. Abdurrahman Umeyre) Beyrut 1418/1997, s. 241-253.

950 Ebû Rîde, *a.g.e.*, s. 134.

951 Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre i'timâd; hareket dışında bir ciheti tahsis etmektir. Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 47, 139. Kadı Abdülcebbâr'a göre ise i'timâd "müvellidin kendi nefsinde ya da başkasında fiil tevlîd etmesini sağlayan bir harekettir". *el-Muğnî*, IX, 14; Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 230. Bir başka yerde o i'timâdı "mahalli dışında fiil tevellüd eden şey" olarak tanımlar. *el-Muğnî*, IX, 47, 138; a.mlf., *el-Muhît*, s. 352. Nîsâbûrî'ye göre ise i'timâd; hareket, sükûn ve temas dışında bir şeydir. İ'timâdi hareket yönlerle sınırlıdır ve farklı yöne doğru olan benzer (mütemâsil) i'timâdlar arasında bir zıtlık yoktur. *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 230.

sahibinin kendi yönünde bir harekette bulunması gerekir. Bu durum, cisimlerde meyl-i tabiî şeklinde bir hareketin varlığını göstermektedir. Nîsâbûrî'ye göre ağır bir cisim aksine bir engel olmadıkça düşmek zorundadır. Onun yükselmesini zorunlu kılan bu manayı cevherin zâtının gerektirmesi ise muhâldir. Bu durum cisimde aşağı doğru bir i'timâdın varlığını ispatlar[952]. İ'timâd ile maddenin farklı durumlarını açıklayan Nîsâbûrî eşyanın tabiatının olduğu fikrine giden yolları bertaraf etmeye çalışmaktadır.

Nazzâm sonrasında da i'timâd kelâmcılar açısından tam olarak izahı yapılamayan bir kavramdır. Kavramın taşıdığı bu kapalılığın üstesinden gelmek için kelâmcılar i'timâdı lâzım ve müctelib itimâd olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Onlara göre lâzım olan i'timâd, aşağı doğru olan ağırlık ile yukarı doğru olan ateşin i'timâdıdır. Lâzım i'timâd ancak bu iki yöne doğru gerçekleşir. Müctelib i'timâdın ise altı yöne doğru olması câizdir. Bir kişi ağır bir taşı yukarı doğru fırlattığında müctelib olan i'timâd meydana gelir. Ateşin yükselmesini önlemek amacıyla ona üfleyenin durumu da buna benzer. Bu kişi alevi ters istikamete çevirdiğinde aşağı doğru olan müctelib i'timâdın varlığını ispatlamış olur. Aşağı ve yukarı doğru olan i'timâdlar müctelib i'timâd dışında düşünülemez[953]. Kelâmcıların bu iki kavrama verdiği anlam düşünüldüğünde lâzım i'timâdın cismin kendisinden kaynaklanan ve ancak yukarı ve aşağı doğru olabilen zorunlu hareket eğilimini (meyl-i tabiî); müctelib i'timâdın ise cisme dışarıdan gelen herhangi bir etkiyi ifade ettiğini söyleyebiliriz.

Cüveynî'ye göre bazı durumlarda ateşte bulunan aşağı ve yukarı i'timâdlar i'timâd-ı tabiî olarak tanımlansa da Eş'arîlere göre bu tafsilat bir anlam ifade etmez. İ'timâdı kabul eden Eş'arîler, onun kısımları konusunda tafsilata girmeyip bekâsının imkansızlığına hükmetmişlerdir[954]. Ehl-i sünnet için önemli olan i'timâdın bâki olup olmadığının ispatlanmasıdır. Bunun dışındaki konular tafsilat hükmünde olup bir önemi yoktur.

Kelâmcılar lâzım i'timâdın iki türünü birbirinden ayırmışlardır. Bunlar ulvî (yükselme, çekme, itme) ve süflî (düşme, direnç, yerçekimi) i'timâdlardır. Havaya

---

952 Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf,* s. 229.

953 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 496-497; Nîsâbûri, *el-Mesâil fi'l-hilâf,* s. 143-144; Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf,* s. 610.

954 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 497.

atılan cisim kendisinde bulunan ulvî i'timâdın etkisiyle yükselir. Burada ulvî i'timâd itici güç ya da cisimde yukarı doğru hareket edebilme yeteneği anlamına gelmektedir. Ancak cisim bir süre sonra direnen i'timâdların etkisiyle geriye dönüp düşüşe geçer. Burada süflî i'timâdla kastedilen cismin ağırlığı ve aşağı doğru olan meyl yeteneğidir. Cisimlerin düşmesi ise aşağı doğru olan (süflî) i'timâdların yukarı doğru olan (ulvî) i'timâdlara galip gelmesiyle açıklanır. Cisimlerin havada durması da i'timâd teorisi etrafında yorumlanır. Süflî ve ulvî i'timâdlar eşit olduğunda havaya atılan cisim asılı kalır ve düşmez. Bu durum iki kişinin bir ipin uçlarından tutarak kendisine doğru çekmesine benzetilir. Bu durumda ters yöne doğru hareket eden iki i'timâdın biraraya gelmesi ve güçlerin denk oluşu, ipin mekânda hareketsiz kalarak sükûnuna sebep olmuştur. Burada sükûn, ipte hareketsiz kalmasından çok iki ucundan eşit kuvvetlerle çekilen ipte bulunan potansiyel bir hareketi ifade eder. İpin durmasını sağlayan bu birbirine denk kuvvetlerdir[955]. Bu tür bir sükûn anlayışına Nazzâm'da da rastlanmaktadır[956]. Eş'arîler ise cevherde görülen bu iki yönde hareketin sadece bir isimlendirmeden ibaret olduğunu; ulvî i'timâdın cevherin hafif olması, süflî i'timâdın ise ağır olması anlamına geldiğini söylemektedirler[957].

Câbirî'ye göre kelâmcıların i'timâda yükledikleri anlam çağdaş bir ifadeyle itme ve direnme güçlerinin eşit olmasıdır. Onların "Sükûn i'timâd hareketidir" ve "Hareket ve sükûn yalnızca i'timâddan doğar" şeklindeki sözleri de bu anlama gelir. Buradan hareketle bazı kelâmcılar mekânı, ağırlığı olan bir cismin dayandığı ve bu cismi taşıyan şeydir ki cismin bu şeye i'timâdı dolayısıyla boşluğa düşmesi engellenmiş olur" şeklinde tarif etmişlerdir[958].

Cüveynî i'timâd konusunda Basra ekolü içinde Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim arasındaki ihtilafların büyük bölümüne yer vermektedir. Bu konuların başında i'timâdların bekâsı gelmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre i'timâdlar bâkî değildir. Ebû Hâşim'e göre ise lâzım/tabiî i'timâd bâkî; müctelib ise değildir[959]. Eş'arîlerin i'timâdların bekasını reddettiğini daha önce belirtmiştik.

---

955 Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf,* s. 188, 229; Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 497.
956 Nazzâm'a göre sükûn bir mekânda iki hareketten ibarettir. Bk. Eş'arî, *Makâlât,* 346-347, 351.
957 Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 495.
958 Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akılyapısı,* s. 243-244.
959 Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 497; Cürcânî, *Şerhü'l-mevâkıf,* s. 629.

Bu konuda ikinci ihtilaf; i'timâdların zıtlığı (tezât) konusunda yaşanmıştır. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre yukarı ve aşağı doğru olan i'timâdlar birbirine zıttır. Ebû Hâşim'e göre ise -bazısı lâzım/tabiî olmakla birlikte- i'timâdların farklı yönlere doğru olması birbirine zıt oldukları anlamına gelmez. Cüveynî, Eş'arîlerden bazı kişilerin de bu görüşe meylettiğini söyler[960]. İ'timâdların zıtlığı konusunda Eş'arîler arasında da ihtilâf olduğunu söyleyen Cüveynî, Bâkıllânî'nin i'timâdların tafsilatta zıt olmayacağına inandığını söylemektedir[961]. Daha sonra görüleceği üzere Eş'arîlerin i'timâda ağırlık manası vermeleri bu durumu ortadan kaldırmıştır.

Bu konudaki bir diğer ihtilaf lâzım i'timâdın yaş ve kuru olma şartıyla ilgilidir. Ebû Hâşim'e göre aşağı doğru, zorunlu olan (lâzım/süflî) i'timâd ıslak, yukarı doğru olan i'timâd ise kuru olmak zorundadır. Ona göre her alçalan yaş, her yükselen ise kurudur. Ebû Ali el-Cübbâî ise iki yöne doğru olan i'timâdlarda yaş ve kuru olma şartını reddetmiştir[962].

Cübbâîler i'timâd anlayışına bağlı olarak kütüğün suda yüzmesinin sebebi konusunda da ihtilaf etmişlerdir. Ebû Ali el-Cübbâî bu durumun sebebi olarak yukarı doğru lâzım bir i'timâda sahip olan havanın kütüğün ve demirin cüzlerine girmesini gösterirken, Ebû Hâşim'e göre cisimlerin suda yüzmesinin ya da batmasının nedeni cisimlerin hafifliği ya da ağırlığıdır[963]. Nîsâbûrî'ye göre ise kütüğün suda yüzmesi onda bulunan sabit bir özelliğe delalet etmez. Bunun nedeni kütüğün sudan hafif olmasıdır. Kütük suya i'timâd ettiğinde su kendi i'timâdından dolayı kütüğü iter. Suyun i'timâdı odunun i'timâdından daha güçlü olduğu için odunun batmasını engeller. Suyun şe'ni ve i'timâdı engellendiği yöne değil, geçit bulduğu yöne tevlîd etmesidir. Bu nedenle kütüğün i'timâdı suya direnç gösterip onu ittiğinde odunu sürekli olarak düşmekten alıkoyarak, batmasını engeller ve bir yöne doğru fırlatır. Sudan daha ağır olan taşın durumu ise böyle değildir. Bu nedenle suyun i'timâdı ona direnemeyip batmasını engelleyemez[964]. Eş'arîler ise batma ve yüzmeyi atomcu görüşlerine uygun olarak âdetin sürekliliğiyle (müstekarri'l-â'de) açıklamaktadırlar. Buna göre yüzen cisim onda

960 Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 498; Cürcânî, *Şerhü'l-mevâkıf,* s. 628.
961 Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 494, 499.
962 Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 499-500.
963 Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 501; Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf,* s. 631-632.
964 Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf,* s. 144.

bu yönde bulunan bir kevnden dolayı yüzmektedir. Batan cisim ise Allah'ın bu cisimde yarattığı ve onu suyun cüzlerinden ayıran hareketler nedeniyle batmıştır[965].

Cübbâîler arasında bir diğer ihtilaf, havanın i'timâdı konusunda görülmüştür. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre havada onun yükselmesini sağlayan bir i'timâd vardır. Ebû Hâşim'e göre ise hava ne yükselici ne de alçalıcıdır, durgunluk ve sükûn karakteri üzerinedir. Ancak havada rüzgarın i'timâdında olduğu gibi bazı yönlere doğru müctelib bir i'timâd meydana gelebilir[966].

Mu'tezile yukarı doğru atılan taşın düşmesi konusunda da i'timâd anlayışına bağlı olarak farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre taşın düşmesi onun yukarı doğru olan hareketinden i'timâd etmiştir[967]. Ebû Hâşim'e göre ise taşın düşmesinin nedeni taşta bulunan lâzım ve süflî i'timâdlardır. Bu düşünce Mu'tezile içinde pek kabul görmemiştir[968]. Kadı Abdülcebbâr'a göre ise taş, hava onun önüne sağdan ve soldan basınç uyguladığı için ilerleyemez ve yere düşer. Bu durum, taşın direnci onda bulunan i'timâdı müctelib azalıp lazım i'timâd galip gelinceye kadar devam eder. Bazıları ise taşın yükselmesini taşa i'timâdı müctelibin galip gelmesi, sükûnu her iki i'timâdın eşit olması durumu, düşme fiilini ise lâzım olan i'timâdın galip gelmesi olarak açıklamışlardır[969]. Ebû Hâşim'e göre ise hareket ve sükûn i'timâdlardan doğar. Taşın hareketi kendi hareketinden değil ona dayanan kimsenin i'timâdından kaynaklanır. Bu nedenle yukarıya doğru atılan taş, aşağı doğru olan lâzım i'timâdından dolayı düşer[970]. Bu görüşü eleştiren Cüveynî'ye göre yukarı doğru olan i'timâdlar sürekli olarak benzerlerini doğururlar, onlardan da çeşitli i'timâdlar yönünde hareket doğar. Hal böyle olunca, taşın cüzlerinin havada bir geçit bulduğu sürece i'timâd tevlîd etmesi doğru olmaz[971].

Mu'tezile literatüründe i'timâd anlayışı tevellüd teorisi ile de bağlantılıdır.

---

965 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 502.

966 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 502. Cüveynî, çelişkili olduğunu söylediği bu sözlere itiraz ederek cevap verir. *a.g.e.*, s. 502-503.

967 Cüveynî bu görüşün cehaletin en son noktası olduğunu söyler. Cüveynî'ye göre taşın yükselmesi şâyet düşme fiilini tevellüd etseydi bunu yukarıya çıkmadan önce yapardı. Çünkü düşme tevlîd etme konusunda biri diğerinden daha uygun değildir. *eş-Şâmil*, s. 506.

968 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 507.

969 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 507.

970 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 504.

971 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 507.

Tevellüd fâilin yaptığı fiilden meydana gelen diğer bir fiili ifade eder. Mu'tezile içinde i'timâdın tevlîd/tevellüd meydana getirmesi konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Ebû Hâşim'e göre, kudret mahallini aşan sonuç ve etkileri yalnızca i'timâd meydana getirebilir. Hareketin ise bunda bir etkisi yoktur. Bunun gibi konuşma dilin hareketinden değil, ağzın değişik kısımlarında bulunan i'timâddan tevellüd eder[972]. Ebû Hâşim "taşın gitmesi" örneğini vererek tevlîdin sadece i'timâddan kaynaklandığını hareketin ise tevlîd gücünün olmadığını göstermeye çalışır. Ona göre, taşın gidişinin müvellidi hareket olduğunda taşın sonsuza kadar ilerlemesi ve geri dönmemesi gerekir. Çünkü bu durumda ilk defa taşın gitmesini zorunlu kılan illet her an kâim olmaktadır. Tüm bunlardan sonra taşın gitmesini zorunlu kılanın i'timâd olduğu anlaşılır[973].

Kelâmcılar hareket ve i'timâd arasındaki farkı göstermeye çalışırken yön (cihet) kavramına da işaret etmişlerdir. Ebû Hâşim'e göre i'timâdlar bir yöne doğru ihtisas eder, hareketin ise bir yönü yoktur[974]. İ'timâdın yön vasfıyla nitelenmesi onun mekândan (tehayyüz) bağımsız olamayacağını da göstermektedir. Hareket ise bir arazdır ve tehayyüz vasfına sahip değildir. Dolayısıyla hiçbir şey tevellüd edemez. Bu noktada i'timâdın mekân ve yön kavramları ile tanımlandığını da belirtmekte fayda vardır. Buna göre yön; bir tarafa ihtisas etmiş i'timâddır[975]. Ebû Hâşim'e göre i'timâdın tevlîdi yöneldiği bu yöne doğrudur. İ'timâd-yön ilişkisine Nîsâbûrî de yer vermiştir[976].

İ'timâdın tevellüde sebep olması konusunda Ebû Hâşim ağır bir taşın havada durmasını örnek verir. Ona göre bu durum taşın yukarı doğru olan i'timâdından tevellüd eder. İ'timâd-tevellüd ilişkisini reddeden Ali el-Cübbâî'ye göre bunun nedeni taşın cüzlerinin büyük bir kısmında Allah tarafından ardarda yaratılan sükûnlardır. Allah bu sükûnları yaratmayı bıraktığında ise taş kesin olarak yer düşer. Taşın düşmesinin

---

972 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 14, 138.

973 Kadı Abdülcebbâr, Ebû Hâşim'in hareketin tevlîd etmesi hakkındaki görüşünün yine ona ait olan "İ'timâd tevlîd eder, çünkü taşta onun yükselme hareketine engel olan aşağı doğru lazım bir hareket vardır", sözüyle çelişmediğini belirtir. Ebû Hâşim'e göre bir süre sonra aşağı doğru olan bu lâzım i'timâd durumu dengeler ve yukarı doğru olan i'timâdın etkisini yavaş yavaş azaltarak taşın düşmesini sağlar. Bu durumda taşın düşmesinin müvellidi müctelib i'timâd değil, lâzım i'timâd olmaktadır. Ona göre bu durumun hareketlerde olduğunu söyleyemeyiz. *el-Muğnî*, IX, 52.

974 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 506.

975 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 506; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 139-140.

976 Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 140, 142.

müvellidi ise ağırlığı ve i'timâdıdır[977]. i'timâd-tevellüd ilişkisine Kadı Abdülcebbâr da önemli yer vermiştir[978].

Ebû Hâşim'e göre kudret mahallini aşan mütevellid fiiller hareketler dışında ancak i'timâddan doğar. Ebû Hâşim, azaların fiilleri (ef'âl-i cevârih) için de i'timâd dışında bir sebep kabul etmez. Ona göre te'lîf de i'timâddan doğar[979].

Ebû Alî el-Cübbâî'ye göre ise i'timâd hiçbir şey tevlîd edemez. Ona göre tevlîd ancak hareket, nazar ve mücâveretten doğar[980]. Nazar ilmi, mücâveret te'lîfi, hareket ise başka bir hareketi tevellüd eder. Sükûn ise hiçbir şey tevlîd edemez. Hareket bir seferinde hareket, diğerinde ise sükûn tevellüd edebilir. Ebu Ali'ye göre bir kimse taşı attığında bu taşın hareketini tevlîd eden, i'timâdından dolayı taşı atan kişinin hareketidir. Onun bazı taraftarlarına göre ise sükûn tevellüd eden hareket, hareket tevellüd eden sükûndan farklıdır. Ebu Ali ise bu görüşü kabul etmemiştir. Ebû Hâşim'e göre ise hareket ve sükûn ancak i'timâddan doğar. Taş hareketinden dolayı değil, yüklendiği i'timâddan dolayı gitmektedir[981]. Kadı Abdülcebbâr'ın hocalarından olan Ebû İshak b. Ayyâş'a göre de i'timâd hareket ve sükûn tevellüd edebildiği gibi bizzat hareketin kendisi de hareket tevellüd edebilir. Ebû Ali el-Cübbâî hareketin tevellüdünü açıklamak için elin hareketini örnek verir. Ona göre bir muharrik elini hareket ettirdiğinde el sıçrama hareketi yapar. Bu durumda elde meydana gelen his, elin hareketinden tevellüd eden hareketlerdir. Yoksa sıçrama ve hissin kendisinde herhangi bir canlılık yoktur. Kendisinde hayat belirtisi olmayanın kudretine hükmedilemez Hislerde ve parmak uçlarında oluşan hareketlerin doğrudan kudrete mübâşir olduğu düşünüldüğünde ise bu hareketler mütevelliddir. Böylece i'timâd olmaksızın bir

---

977 Bu konuda yapılan tartışmalara yer veren Cüveynî, en doğru görüşün tevellüde inanmakla birlikte İbn Ayyâş'a ait olduğunu söyler. Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 506.

978 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* IX, 142-144.

979 İ'timâdın te'lifi tevlîd etmesi iki şekilde olur. Birinci durumda önce kevn daha sonra te'lîf meydana gelir. İkincisinde ise te'lîf üzerine i'timâd yoluyla bir başka te'lif meydana getirir. Birinciye örnek cismin i'timâdından doğan darbe ikinciye örnek ise i'timâd sonucu meydana gelen acizlikten doğan elemdir. Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* IX, 138.

980 Kadı Abdülcebbâr ise mücâveretin mübâşaret ya da tevlîd yoluyla fiil meydana getirmesini mümkün görmemiştir. *el-Muğnî,* IX, 50.

981 Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 502. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre havada duran taşta onun aşağı doğru düşmesini tevlîd eden, gerilmiş yayda da onun bu gerilimini devam ettiren bazı gizli hareketler vardır. Eş'arî, *Makâlât,* s. 413.

hareketten başka bir hareketin tevellüdü sabit olmuş olur[982].

Kadı Abdülcebbâr'a göre ise kudret mahallini aşan şey sadece i'timâddan tevellüd eder. Birine vurduğunda bu fiil sadece sana nispet edilmez. Çünkü bu fiili yapmayı istediğinde sana bunu yapacak gücü Allah vermiştir. Bu durumda darbeyi alan kişinin hissettiği acıyı meydana getiren sadece sen olamazsın. Karşı tarafta bu acıyı meydana getiren i'timâddır. Yani burada acı, darbeyi alan mahalle inen ağır cisim veya onun basıncından doğar. Bunun gibi, fırlatılan bir taş önüne gelen bir başka taşa çarpsa ve bu ikinci taş gidip bir başkasını yaralasa, burada yaralanmanın sebebi birinci taşla çarpışmanın ikinci taşta meydana getirdiği i'timâddır. Sonucu doğuran şeyin tek başına i'timâd olup olmadığında ise ihtilâf vardır[983]. Kadı Abdülcebbâr i'timâdın tevellüd şeklinde fiil meydana getirebileceğini kabul etmekle birlikte bu durumları sınırlamıştır. Atıldığında taşın gitmesi daha önce onda bulunmayan i'timâdî bir durumun meydana geldiğini gösterir. Taş herhangi bir engelle karşılâşıncaya kadar bu hareketine devam eder. Taşın gitmesi onu atan kişinin kuvvetine göre ise değişmektedir. Okun durumu da böyledir ve onun gidişi onun atan kişinin i'timâdına göre değişir. Şâyet bu hareketler mütevellid olmasaydı fâilin fiilinden doğan bu durumların miktarlarında herhangi bir değişiklik olmazdı. Burada Kadı, okun hızlı ya da yavaş hareket etmesinin, bunun gibi taşın hızının, onları atan kişinin kudrete göre değiştiğini belirtmektedir. Kadı Abdülcebbâr i'timâdı kula isnâd ettiği yerlerde kulun kudretine bağlı "itme gücü" anlamında kullanmaktadır[984]. Tüm bunlar fâilin i'timâdî fiilinin sonucudur. Kadı'ya göre i'timâd yoluyla meydana gelen fiil kudret mahalli içinde de bir başkasında fiil tevellüd edebilir. Çünkü bir kişi eliyle bir şeye temas etse ya da temas edene i'timâd etse o şeyde bir hareket meydana gelir. Bu temas olmaksızın hareket de olmaz[985]. İ'timâd hem kendi mahallinde hem de mahalli dışında kevn ya da ses tevellüd edebilir. Kevn de kendinde olan özelliklerden dolayı te'lif ve elem doğurabilir. Bunlar dışında

---

982 Ebû Hâşim'in hareketin tevlîdine karşı çıkma nedeni sebebin müsebbepten önce olamayacağına dair inancıdır. Çünkü ona göre hareketin tevlîd ettiği düşünüldüğünde tevlîdin gerçekleşmesiyle birlikte hareket de devam edecektir. Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 505.

983 Kadı Abdülcebbâr bu konuda hareketin de etken olduğunu iddia edenlerin görüşlerine yer vererek eleştiriyor. Ona göre kudret mahallini aşan tüm fiiller i'timâddan tevellüd eder. *el-Muğnî,* IX, 138.

984 İnsan bir eliyle bir nesneyi ittiğinde bu itme (i'timâd) nesnede bir hareket meydana getirir. Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* IX, 60. Eş'arîler de kulun i'timâd yoluyla meydana getirdiği fiilden bahsederek bu fiilin kula ait olmayıp Allah'a ait olduğunu söylemişlerdir. Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 496.

985 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* IX, 60.

fiillerin i'timâd yoluyla fiil tevellüd etmesi ise doğru değildir[986]. Kadı Abdülcebbâr hareketin tevlîd etmesini ise eleştirmektedir[987]. Kadı Abdülcebbâr'a göre kudret mahallini aşan tüm mütevellid fiiller ancak i'timâd tarafından meydana gelir. Zayıflık (vehy) ve elem gibi kudret mahallini aşmayanlar ise i'timâd yoluyla olduğu gibi i'timâd dışında da hâsıl olabilir.

Tûsî, Mu'tezile'ye atfettiği i'timâd anlayışını bir tür dolaylı fiil teorisi olarak görür. Ona göre i'timâd, bazı olaylarda Allah dışında müessir kabul eden Mu'tezile'nin fiil anlayışına örnektir. Fiilleri vâsıtalı (mütevellid) ve vâsıtasız (mübâşir) olarak ikiye ayıran Mu'tezile'ye göre, hayvanlardan meydana gelen i'timâd, vâsıtasız (mübâşereten) olarak vâkî olur. İ'timâd vâsıtasıyla meydana gelen hareket ise vâsıtalı fiile örnektir. Bu aynı zamanda tevellüd şeklinde meydana gelen fiile de işaret eder[988].

Mu'tezilenin i'timâd anlayışı âdet teorisi ile de bağlantılıdır. Mu'tezile içinde müntesipleri bulunan tab' teorisi ile i'timâdı karşılaştıran Kadı Abdülcebbâr aradaki farkın sadece isimlendirmeden kaynaklandığını söyler. Ona göre tabiata inananların ateşin yakmasından meydana gelen şeydeki farklılığı nisbet ettikleri tabiat aslında i'timâddır. Suyun akmasını sağlayan ağırlık konusunda da durum böyledir. Bu noktada Kadı i'timâdı Fâil-i muhtâr ile irtibatlandırır. Ona göre Fâil-i muhtârın i'timâdı tevlîdden ya da yapısındaki zorunluluktan (îcâb) alıkoyması mümkündür. Kadı Abdülcebbâr'ın karşı çıktığı konu tabiata inananların bu tabiat ile onun fiili arasında bir zorunluluk görmeleri ve fiili fâilinden bağımsız olarak ele almalarıdır. Ona göre i'timâdî hareket zorunlu değildir, bir engel nedeniyle tevlîdden alıkonabilir, böylece ağır olan durur, hareketli ve kürevî olan ise yuvarlanmaz[989].

Nîsâbûrî'ye göre de i'timâd tevellüd meydana getirebilir, ses darbeden, elem ise dayanıksızlıktan oluşabilir. Bu durumda i'timâddan doğan darbe olduğunda ses de olmalı; vehy ile elem birlikte bulunmalıdır. O bu durumu tohumun sulanması sonucunda bitkinin zorunlu olarak büyümesine benzetir. Çünkü ona göre sebep mevcut,

---

986 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* IX, 79, 139.
987 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* IX, 139, 142-145, 149-153.
988 Tûsî, *Telhisü'l- Muhassal,* s. 60.
989 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muhit,* s. 92, 405.

ortam müsait ve herhangi bir engel yoksa, müsebbebin meydana gelmesi zorunludur[990]. Bunun gibi kesme fiilinde i'timâd, cisim keskinlik özelliğine sahipse fiilin vukûunu zorunlu kılar[991].

Nîsâbûrî mıknatısın demiri çekmesini, ağır olanın düşmesini, odunun suda yüzmesini, demir tozunun ise batmasını, içi hava dolu kaba konan taşın batmamasını örnek vererek tüm bu olaylara sebep olanın tabiatlar (hâssiyyet) değil i'timâd olduğunu söyler. Ona göre mıknatısın demiri çekmesinin sebebi kendisinde bulunan bir özellik (hâssiyyet) olamaz. Şâyet böyle olsaydı sarımsakla sıvandığında da bu özelliğini devam ettirmesi gerekirdi. Çünkü sarımsak mıknatısta bulunduğu iddia edilen tabiatı ondan gidermemektedir. Ancak biz sarımsakla sıvanma durumunda mıknatısın cisimleri çekmediğini de görmekteyiz. Şâyet mıknatısta böyle bir özellik bulunsaydı demir dışındaki diğer cisimleri de çekmesi gerekirdi. Çünkü sebep var, ortam müsait ve buna mani bir durum yoksa müsebbebin husûlü zorunludur.

Nîsâbûrî'ye göre, bir şeyin mahalli dışında bir sonuç doğurmasının sebebi o şeyde bir yöne doğru bulunan i'timâddır. Tabiata inananların cisimlerde varolduğunu söyledikleri özellikler ise i'timâda zıttır. Ona göre mıknatısın demir gibi cisimleri çekmesinin zorunlu olduğu söylenemez. Nîsâbûrî demirin mıknatıs tarafından çekilmesinin sebebi hakkında Ebû Hâşim'in cevabına da yer verir. Buna göre çekme anında mıknatısta bulunan fazla cüzler ortaya çıkar ve sertliğinden dolayı demire yapışır. Böylece demir mıknatıs tarafından ipe bağlı olanın çekilmesi gibi çekilir[992]. Nîsâbûrî'ye göre taşta yakıcılık özelliğine sahip cüzlerin ve yükselen lâzım bir i'timâdın bulunması mümkündür. Bu cüzler lambadan yayılan ışığın yayılması gibi dağılarak sertliğinden dolayı demire yapışır. Sonra bu durumdan i'timâd tevellüd eder ve mıknatısın hareketi demiri çeker. Bu durum mıknatıstaki fazlalıkların çıkmasının delilidir. Sarımsakla sıvandığında ise mıknatıs demiri çekmez. Çünkü sarımsak mıknatısta fazlalıkların çıktığı bu delikleri kapatır. Mıknatıs sirke ile yıkandığında ise bu durum ortadan kalkar ve mıknatıs çekme özelliğini yeniden kazanır. Çünkü sirke deliğin içine girerek sarımsağın kapattığı yerleri açar. Mıknatısın demir dışındaki

---

990 Burada Nîsâbûrî, tohumdan bitkinin meydana gelmesini tohumda bulunan bir özelliğe bağlayan Kâ'bî'yi eleştirmektedir. *el-Mesâil, fi'l-hilâf,* s. 140.
991 Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf,* s. 141.
992 Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf,* s. 142.

cisimleri çekmemesinin nedeni ise demirin cüzlerinde olan ancak diğer cisimlerde bulunmayan sertliktir[993]. Netice olarak Nîsâbûrî'ye göre tüm bu fiillerin sebebi Allahtır. Bu fiiler âdet yoluyla meydana gelir ve zorunlu değildir. Mıknatısın demir dışındaki cisimleri çekmesi mümkün olduğu halde realitede bunun gerçekleşmemesi bunun zorunlu olmadığının delilidir. Bu durum ibtidâen Allah'ın fiilinden meydana gelmektedir. Mıknatısın tarafından çekilen demirde âdet şeklinde gerçekleşen müctelib bir i'timâd vardır[994].

Nîsâbûrî tabiatçılara cevap vermek amacıyla onların tabiata bağladığı ağır bir cismin düşmesi, cisimlerin havada durması, civanın ateşe yaklaştığında uçması, tuzun yarayı yakması, cisimlerin ateşte erimesi, yumurtanın katılaşması, şarabın sarhoş etmesi ve zehirlerin tesiri gibi durumları i'timâd anlayışına göre açıklamaktadır[995]. Ona göre tüm bunların sebebi âdet yoluyla fiilini icrâ eden Allah'tır.

2. Eş'arîlerde İ'timâd Teorisi

Mu'tezile mezhebinin tabiat anlayışında önemli yere sahip olan i'timâd teorisine Eş'arîler de değinmiştir. "Bir şeyin mekânı, o şeyin sükûnu için düşmesine direnç gösterir", sözünü muhal gören Eş'arî'ye göre cansız varlıkların bir şeye direnmesi ya da engel olması doğru değildir. Çünkü araz arazı tevellüd edemez. Bir cismi düşmekten alıkoyan şey onda sürekli olarak (hâlen ba'de hâl) yaratılan sükûndur. Bir nesnede bulunan i'timâd onun düşmesinin nedeni olamaz. Eş'arî, i'timâdın "iki cevherden birinin diğerinin mekânında uzun süre kalması" şeklindeki anlamını da kabul etmez. Ona göre i'timâd özel bir tarzda olduğunda bir kevnin ya da özel bir dokunmanın (temas) adıdır. Buna göre ağırlık bir i'timâd türü olmadığı gibi cisimlerin ağırlığının sebebi de olamaz. Eş'arî ağırlık konusunda tabiatçıların tabiatla Mu'tezile'nin ise tevellüdle açıkladığı-arazlardan tevellüd eden arazlar gibi- zorunlu bir sebeplilik kabul etmez. Ona göre sükûn halinde bulunan bir cismin bir mekânda temekkünü bu sükûna mübâşeret eden bir kudretledir yoksa zorunlu kılan bir sebep ya da tevlîd eden bir mana

---

993 Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 143.
994 Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 144.
995 Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 144-148.

ile değildir[996].

Eş'arî'ye göre Mu'tezile'nin i'timâd ile açıkladığı yeryüzünün boşlukta durmasının (vukûfü'l-arz) Allah'ın yeryüzünün sükûnunu sürekli olarak yaratmasından (tahsis) başka bir sebebi yoktur. Böylece o, arzın vukûfunun illeti konusunda tabiatçılar ile tevellüde inanan Mu'tezile'nin sözlerinin tamamını reddeder. Eş'arî'ye göre; arzı ayakta tutarak içindeki tüm cisimlerin sükûnunu sağlayan, arazları yaratmak suretiyle tüm hareketlerin devamlılığını sağlayan Allah'tır. Bu konuda tevlîd eden bir sebep ya da zorunlu kılan bir tabiattan söz edilemez[997].

Eş'arî ateşte onun yukarı doğru hareketini tevlîd eden bir i'timâd; taşta ise onun aşağı doğru hareketini tevlîd eden bir i'timâd olduğunu söyleyen filozofların, tabiatçıların ve tevellüde inanan Mu'tezile'nin görüşlerini de reddeder. Ona göre bunların hepsinin sebebi herhangi bir sebep ya da gerekçe olmaksızın dilediğini yapan hikmet ve kudret sahibi varlıktır[998].

Bâkıllânî de tabiatın fiiline inananları eleştirdiği bölümde i'timâd anlayışından dolayı Mu'tezile'yi eleştirir. Ona göre şâyet Mu'tezile; elem, taş ve okun gitmesi gibi tabiî fiillerin atma ve i'timâd sonucunda oluştuğunu; bunun gibi kırma, mesafe katetme ve cisimlerin telifi gibi konuların ise bina yapan kişilerin hareketleri ve i'timâdları sonucu meydana geldiğini iddia ederse tabiatın fiillerine inananların konumuna düşmektedir. Çünkü tevellüde inananlar tüm bu işlerin atma, vurma, taş atma, çarpma ve i'timâd anında olduğunu söylemektedir. Oysaki tevellüd görüşüyle tabiatçılara karşı çıkan Mu'tezile bu konuda herhangi bir farklılık ortaya koyamamaktadır. Bâkıllânî bu kişilere bazı durumlarda şarap içmenin ve cismin ateşe yaklaşmasının sarhoşluk ve yanma fiilini netice vermediğini söyleyerek cevap verir. Bu durumda yanmanın tabiatın fiilinden zorunlu olarak meydana gelmesi bâtıl olmuş olur. Şâyet "Gıda ve ilaçların tabiatları buna mani olan bir durum olmaksızın fiilde bulunur" denirse bu sebeplerin buna engel olan durumların bulunmaması şartıyla müsebbeplerini tevlîd ettikleri

---

996 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 275.
997 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 275.
998 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 276.

söylenir[999].

Bununla birlikte Bâkıllânî varlığı duyu organlarıyla sabit olan i'timâdı reddetmenin mümkün olmadığını belirtir[1000]. Ona göre i'timâdı reddetmek mümkün olsaydı sebeplilik (tesebbüp) yoluyla arazların reddine gitmek de mümkün olurdu. Bu durum arazların ispatı konusunda istidlâl metotlarının bozukluğuna yol açardı. Bâkıllânî'ye göre i'timâdın bir mana olduğu sabit olduktan sonra yönlerin sayısına göre altı i'timâd olduğu düşünülür[1001].

Eş'arîler içinde i'timâd teorisine en geniş yer veren kişi ise Cüveynîdir. O, i'timâd konusunda sadece âdet ve akliyâta bağlandıklarını söylediği Mu'tezile'nin görüşlerini açıklamaktadır. Ona göre usûle dair konuların çoğunda sadece âdetlere bağlanan Mu'tezile duyu organları ile görmede ışığın göze ulaşmasını, hayat vasfına sahip canlının ise özel bir bünyeye sahip olmasını şart koşmuştur[1002]. Mu'tezilenin kudret mahalli dışında oluşan tabiî fiili açıklamak için yer verdiği bu teoriye Cüveynî basit anlamda "itme" anlamını verir. Mu'tezile'ye göre i'timâd edildiğinde giden taş kudret mahallinden kaynaklanan i'timâd ile tevellüd eder[1003]. Bir başka yerde Cüveynî i'timâda Eş'arîler tarafından ağırlık anlamının verildiğini söyler[1004]. Atomcu âlem anlayışları gereği cevherin zâtına ait herhangi bir özellik kabul etmeyen Eş'arîlere göre ağırlık cevher üzerine zâid bir manadır. Buna göre benzer türden iki i'timâd cevher-i vâhid ile kâim olamaz. Bunlar arasındaki üstünlük i'timâd olarak yorumlanan ağırlığa göre gerçekleşir. Eş'arîlere göre cismin hafifliği ya da ağırlığı i'timâda göre değil cismin cüzlerinin (atom) azlığı ya da çokluğuna göredir. Ağırlığın cisimde bulunan bir i'timâdla olduğunu söyleyen ise cevheri bazen ağır bazen de hafif olmakla vasıflandırmış olur[1005].

---

999 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 59.

1000 Cüveynî'ye göre i'timâdın varlığı hissen sabittir. Duyu organlarıyla algılanabilen (hassas) bir şeye i'timâd eden kişi o şeyin sıcaklığını ya da soğukluğunu idrak ettiği gibi i'timâdını da idrâk eder. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 493.

1001 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 493.

1002 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 501.

1003 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 208.

1004 Cüveynî, Bâkıllânî ve muhakkikinin çoğuna göre ağırlığın "eşyanın aşağı doğru olan i'timâdı"ndan ibaret olduğunu söyler. Bu konuda kendi kanaatini "Ağırlık aşağı doğru bir i'timâddır." diyerek belirtir. *eş-Şâmil*, s. 490.

1005 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 491.

Eş'arîlere göre i'timâd cevherde bulunan ağırlıktır ve bir anlamı yoktur. Cüveynî Eş'arî'nin de bir çok yerde bu görüşe meylettiğini söyler. O i'timâdı kabul edenlerin yükselme ve düşme olarak tanımladıkları durumun izahını kevne göre yapar. Ağır bir cisim, Allah'ın onda aşağı doğru yönelmesini sağlayan kevnler yaratması nedeniyle düşer. Şâyet Allah onda başka bir yöne gitmesini sağlayan bir özellik yaratsa bu yöne doğru gider. Cüveynî'ye göre Mu'tezile'nin yükselme ve düşmenin sebebi olarak gördüğü i'timâd onların vehmini artırmıştır. Cüveynî yönlerin izâfî olduğundan hareketle i'timâdın varlığını reddeden Eş'arî'nin görüşüne de yer verir[1006].

Cüveynî'ye göre i'timâdlar birbirine zıt (tezâd) olamaz; yani bir cisimde hem aşağı hem de yukarı doğru bir i'timâd bulunmaz. Cevher-i ferdden ancak bir yöne doğru i'timâd sabit olur. İ'timâdların tezâtlığının reddine hükmetmezsek cihetlerin sayısına göre cevherin de altı i'timâdla kâim olduğunu düşünmek gerekir. İ'timâdlar zâtları itibarıyla zıt olmazlar. Çünkü i'timâdın zıddının olması için cevherde başka bir i'timâda ihtiyaç duyulur. Bu durum, atom teorisinin temel özelliklerinden olan "bir cevherde aynı anda iki zıt arazın bulunamayacağı" ilkesiyle çelişmektedir. Bu durumda cevher üzerine zâid bir mana olarak nitelenen i'timâd aslında bir arazdır. Atom teorisine göre cevherin herhangi bir vasıfla nitelenmemesi bu vasfın zıddını taşıdığı anlamına gelir. Bu durumda cevherin i'timâd özelliği nefyedildiğinde onda meydana gelen bazı durumları açıklamak zorlaşacaktır. Bu gerekçeyle Eş'arîler cevherin bekâ arazına sahip olduğunu kabul etmişlerdir. Aksi taktirde cevherin fenâ arazıyla vasıflanması gerekmektedir. Cüveynî'ye göre cevher zorunlu olarak i'timâd ile vasıflanır ve bunun aksini düşünmek imkansızdır. Çünkü cevher herhangi bir yöne doğru olan i'timâddan hâlî olsa bu durumun zıddını kabul etmesi gerekir[1007].

İ'timâdların zıtlığını reddeden Cüveynî i'timâdların birarada bulunmasını (içtima) ise açıklamaya çalışır. Ona göre cevherin yukarı doğru yükselmesi Mu'tezile'nin de bahsettiği ulvî i'timâddan dolayıdır. Cüveynî'ye göre bu durumda

---

[1006] Eş'arî'ye göre yönler nesepler gibi farklılaşır; sağ yön bir başka konuma izafetle sol addedilebilir, alt üst olabilri. Bu, yeryüzünün kürevî olduğunu kabul ettiğimizde Çinlilerin ayaklarının bizim ayaklarımızın altında olmasına benzer. Bu durumda onların üstü bizim altımız, bizim altımız ise onların üstüdür. Yönlerin nisbetlere göre değiştiğini gösteren bu durum i'timâdın reddederek cevherlerin mekânlara ihtisasının kevnler olduğunu gösterir. Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 493.

[1007] Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 495.

cevher hafif olarak isimlenir. Alçaldığında ise cevherde süflî bir itimâd olduğu düşünülür ve bu durumda cevher ağır olarak isimlenir[1008].

Cüveynî'ye göre i'timâdlar cevherlerin mekânına ve yönlere göre özellik kazanmaz. Mekânın onlar üzerinde bir tesiri yoktur, i'timâda asıl özelliğini verenler kevnlerdir. Bu konuda o i'timâdın mekânda bulunma özelliğine sahip olmayan ilimler, irâdeler vs. arazlarla benzerlik gösterdiğini belirtir. Bu nedenle i'timâdlar mekânlarının değişmesiyle farklılık kazanmazlar[1009]. Mu'tezile i'timâdın yönlere göre özellik kazandığını söylediğinde bununla belirli bir yöne giden her i'timâdın sona ermesini kastetmiştir. Bununla birlikte Cüveynî, Eş'arî usûlüne göre i'timâdların reddedilmesinin daha doğru olduğunu Eş'arî'nin de bu görüşte olduğunu belirtir[1010]. Eş'arîler kulun i'timâdı sonucu yuvarlanan taşın kula ait bir fiil olmadığını, bu fiilin Allah'a ait olduğunu söylemişlerdir[1011].

Tüm bunlardan hareketle i'timâd konusunda Eş'arîlerin ihtiyatlı davrandıklarını ne tamamen kabul ne de red tarafında olduklarını söyleyebiliriz. Onlardan gelen rivâyetlerdeki çelişkiler bu konuda kesin bir kanaate sahip olmadıklarının göstergesidir. Eş'arîler cisimlerde Mu'tezile'nin i'timâd olarak nitelediği tarzda bir hareketin varlığını gözlemlemekten de uzak durmamışlardır. Bununla birlikte Mu'tezilenin i'timâdı tevellüd ile ilişkilendirmesi ve cisimden zorunlu olarak meydana geldiğini söylemesi Eş'arîler tarafından kabul edilmemiştir.

D. FENÂ-BEKÂ TEORİSİ

1. Teorinin Ortaya Çıkışı

Fenâ-bekâ teorisi eşyadaki süreklilik problemini çözmek amacıyla kelâmcılar tarafından geliştirilen bir teoridir. Kelâm âlimleri açısından bekâ, eşyanın varlığını sürdürmesini, fenâ ise varlığının sona ermesini ifade eder. Kelâmcılara göre hudûs eşyanın ilk varlık aşamasını oluşturur. Sonrasında eşyanın varlığını sürdürmesi ise onun hayatındaki ikinci bir aşamadır. Kelâm metafiziğinde bu oluş (hudûs) ile bekâ

1008 Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 495.
1009 Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 496.
1010 Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 496.
1011 Cüveynî, *el-İrşâd,* s. 207.

arasındaki farkın algılanması oldukça zordur. Âlemdeki her "şey" in Allah ile kâim olduğuna inanan kelâmcılar bu sürekliliğin nasıl olduğunu fenâ-bekâ teorisiyle çözüme kavuşturmuşlardır.

Kelâmcılar teorilerini araz kavramı üzerine kurmuşlardır. Bu konuda onlar, araz, cevher ve cisim arasında herhangi bir fark görmezler. Eşyanın sürekliliği (bekâ) cevherde bulunan arazların yaratılmasıyla olmaktadır. Bunun gibi cismin son bulması da Allah'ın cevherde fenâ arazını yaratması ya da mevcut arazı durdurması nedeniyledir. Eş'arîler arazların süreksizliği konusunda hemfikir olmakla birlikte Mu'tezile insanın fiilleri üzerindeki sorumluluğuna yer açma adına istitâat gibi bazı arazların sürekliliğini kabul etmiştir[1012].

Kelâmcılar eşyanın bekâ ve fenâsının dış bir nedene bağlı olduğu ve bu nedenin Allah olduğu konusunda müttefiktirler. Bununla birlikte eşyanın bekâsını ilâhî varlığın bekâsından ayırmışlardır[1013]. Bunun gibi onlar herhangi bir teselsüle meydan vermemek adına arazların bekâsının başka bir arazla olamayacağını da kabul etmişlerdir. Bir yönüyle teori, âlemin sonluluğundan hareketle sonsuz varlığın ispatını hedeflemektedir. Önermelerini cisim/cevher üzerine kur'ân kelâmcılar böylece tabiî sebepliliği, nesneler her türden zorunlu/determinist ilişkileri reddetmişlerdir. Cisimlerin sürekliliğinin ve yok olmasının sebebi üzerine yapılan yorumları içermesi nedeniyle konu genel sebeplilik probleminin de bir parçasıdır[1014].

Araz kavramı üzerine kurulu fenâ-bekâ teorisini Eş'arî öncesinde de bulmak mümkündür[1015]. Bununla birlikte araz fikri üzerine bina edilen süreksiz âlem anlayışı

[1012] Kelâmcıların bekâ ve fenâ hakkındaki görüşlerine temas eden Wolfson, bu konuda Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasındaki temel farka işaret eder. Buna göre Ehl-i sünnet âlemin Allah tarafından sürekli olarak yaratıldığına inanmaktadır. Eşyanın fenâsı onların varlığının yokluğa döndüğü anlamına gelir. Allah'ın eşyayı yeniden yaratması ise bu yokluktandır. Mu'tezile'ye göre ise Allah'ın eşyayı yeniden yaratması yoktan olmadığı gibi Allah'ın eşyayı yoketmesi de onların varlığının yokluğa döndüğü anlamına gelmez. Allah'ın yoketmesi eşyanın bir başka şeye dönüşmesi yeniden yaratması ise bir "şey"den yaratmasıdır. Bu görüş Mu'tezile'nin adem anlayışının bir tezâhürüdür. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 415.

[1013] İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 217; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 434-435.

[1014] Wolfson kelâmcıların fenâ ve bekâ anlayışında mevcut ortak fikrin, sebepliliğin reddi olduğunu söyler. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 416. Ancak burada Wolfson'un kastettiği ve kelâmcılar tarafından reddedilen sebeplilik, dönemin tabiatçıları tarafından ortaya atılan ve âlemdeki işleyişi tabiî fenomenlerle açıklayan sebepliliktir.

[1015] "Arazların iki zamanda varlığı yoktur" ifadesi ilk olarak Dırâr b. Amr'a atfedilir. Hareket dışında araz tanımayan Nazzâm da arazın iki zamanda bekasını mümkün görmemiştir. *Makâlât*, s. 404.

daha çok Eş'arî'ye dayandırılmaktadır[1016]. Kaynağına dair ortaya atılan çeşitli iddialar yanında fenâ-bekâ teorisi ilâhî kudretin varlıklar üzerindeki mutlak gücüne inanan bir zihniyetin ürünüdür. Ancak bu düşüncenin atom teorisi ile yakın ilgisi onun Aristo felsefesinden etkilendiği şeklindeki yorumlanmıştır. İbn Meymûn atomcu âlem anlayışına dayanan fenâ-bekâ fikrinin Epikür ve eski dönem atomcularının görüşlerinden farklı olduğunu belirtmekle birlikte kelâmcıların bu teoride Aristocu bir anlayışa dayandıklarını ancak Aristo'nun terimleri yerine başka terimleri tercih ettiklerini söyler[1017]. Kelâmcıların düşüncelerinin oluşumunda Antik Yunan'a ait bazı konu ve kavramlardan yararlandığı ve Aristo'nun cisimlerin sürekliliği ve yok olmasına dair bir eserinin bulunduğu bilinmektedir. Ancak bu eserin kelâmcılara tesiri konusunda yeterli malûmata sahip bulunmamaktayız. Burada Aristo âlemdeki bütün olayların ayüstü âlemdeki varlıkların etkisiyle meydana geldiğini ileri sürmekte, âlemde kevn ve fesâdın sürekli olduğunu iddia etmektedir. Onun sisteminde bu kesintisiz oluşu yaratarak âleme mükemmellik kazandıran ise Tanrı'dır[1018].

Kelâmcılar cisimlerin fenâ ve bekâsı konusunda farklı görüşler ortaya atmışlardır[1019]. Tüm bu görüşleri sonuç olarak tabiî fenomenleri ilâhî sebeplilik kaynaklı açıklama gayreti olarak görmek mümkündür.

2. Kelâmcıların Fenâ-Bekâ Hakkındaki Görüşleri

a. Eşyanın Doğrudan İlâhî Kelâm ile Fenâ ve Bekâsı

Ebu'l-Hüzeyl'e göre cisimlerin fenâ ve bekâsı doğrudan ilâhî kelâmla

---

Ahmed b. Ali eş-Şatvî ve Ebu'l-Kâsım el-Belhî ile Muhammed b. Abdullah b. Mümellek gibi zatlara göre de arazın iki zamanda varlığı yoktur. *Makâlât,* s. 230, 358. Alousi'ye göre başlangıcı hicrî III. yy'a kadar giden arazların süreksizliği fikrini ilk ortaya atan kişi Dırâr b. Amr'dır. *The Problem of Creation,* s. 289.

1016 Alousi fikir olarak ilk defa Dırâr taraından ortaya atılan bu teorinin Eş'arîlerin geneli tarafından benimsendiğini söyler. Alousi, *The Problem of Creation,* s. 289.

1017 Macid Fahri, *Islamic Occasionalism,* s. 26-27.

1018 Aristo, *Oluş ve Bozuluş Üzerine,* s. 37, 148-149.

1019 Bu farklılıklara Eş'arî "Onlar bekâ ve fenânın manası konusunda ihtilaf ettiler." başlığını taşıyan bölümde işaret eder. Bk. *Makâlât,* s. 358-360. Buna göre bu dönemde "Arazlar cismin bekası ile bâkî olur" diyenler yanında "Herhangi bir bekâ ile ya da mekânda olmayan bir bekâ ile bâkî olur" diyenler de vardır. Eş'arî, arazların fenâsı konusunda ise "Bir mekânda olmayan bir fenâ ile fânî olur." diyenler yanında "Araz başkasında olan bir şeyle fânî olur." diyenlerin de bulunduğunu söyler. Eş'arî, *Makâlât,* s. 358, 360-361. Hayyât da kelâmcıların fenâ-bekâ konusundaki ihtilâflarına değinmiştir. Bk. *el-İntisâr,*s. 22-23.

irtibatlıdır. Ebu'l-Hüzeyl'e göre arazlardan bir kısmının sürekliliği varken bir kısmının ise yoktur. Buna göre renkler, tatlar, kokular, hayat, te'lîf, ilim ve kudret gibi arazlar bâkîdir[1020], hareket ve irâde gibi arazlar ise bu özelliği taşımaz. Ebu'l-Hüzeyl'e göre hayat vasfına sahip varlıklar sürekli olarak sükûn halinde olmazlar, ölüler ise sürekli olarak sükûn halindedir. Bu arazlar araya herhangi bir bekâ aralığı girmeksizin devamlı olarak yaratılmaktadırlar. Arazların bekâsı mekânsız olarak yaratılan "bekâ" arazı iledir. Bu araz Allah'ın eşyaya yönelik olarak "Sürekli ol" sözüdür. Aynı hüküm cisim ile devam eden arazlardan herhangi biri hakkında da geçerlidir[1021]. Ebu'l-Hüzeyl'in fenâ görüşü onun bekâ görüşüne uygundur. Buna göre arazlar ve cisimler mekânsız olarak yaratılan "Yok ol" sözüyle yok olmaktadırlar[1022]. Böylece eşya varlığında olduğu gibi sürekliliğinde de kendi dışında ilâhî bir sebebe bağlanmış olur[1023].

Ebu'l-Hüzeyl, Mu'tezile'den farklı olarak Ebu'l-Hüzeyl fenânın cisme ilave olunmuş bir araz olduğunu kabul etmemektedir. Ona göre fenâ arazı bekâ arazında olduğu gibi Allah'ın hükmünün bir sonucudur. Allah cismi onda fenâ arazını mahalsiz olarak yaratarak yokeder[1024]. Ebu'l-Hüzeyl diğer görüşlerinin aksine fenâ ve bekâ konusunda cisimlerle arazlar arasında herhangi bir ayrım yapmamaktadır.

Ebu'l-Hüzeyl arazların bekâsı düşüncesini ahiret hayatına da uygulamıştır. Buna göre dünyanın sonuyla birlikte hareket de sona erer. Ancak bu aşamadan sonra sürekli bir sükûn vardır. Bu noktada o Kur'ân'da belirtilen Cennet'in ebedîliği ile kendi düşüncesini uzlaştırmaya çalışmıştır. Buna göre Cennet ehl-i dâimî bir sükûn halinde ebediyete kadar bâkî kalmaktadır[1025].

Arazların tümünün bekâsını câiz gören Kerrâmiyye de bu konuda Ebu'l-Hüzeyl'i takip etmiştir. Buna göre âlemdeki her varlığın meydana gelişi Allah'ın ona yönelik "Ol" emri ve onun yaratılmasını irâde etmesiyledir. Bunun gibi her şey Allah'ın

---

1020 Eş'arî, *Makâlât*, s. 358; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 547.

1021 Eş'arî, *Makâlât*, s. 358, 366; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 51; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 547; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 406-407; Pines, *Mezhebü'z-zerre*, s. 25.

1022 Eş'arî, *Makâlât*, s. 366; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 407.

1023 "Bekâ, bâkî dışındadır; fenâ da fânî dışındadır". Eş'arî, *Makâlât*, s. 366, 367.

1024 Fahri, Mâcid, *Islamic Occasionalism*, s. 43.

1025 Eş'arî, *Makâlât*, s. 358-359; Hayyât, *el-İntisâr*, s. 17, 56; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 547; Pines, Ebu'l-Hüzeyl'e ait arazların bekası fikrinin onun Cennet ehlinin daimi sükûnu hakkındaki fikrinden doğduğunu söyler. *Mezhebüz'zerre*, s. 26.

"Yok ol" emri ve onun yok olmasını dilemesiyle son bulur. Allah bir cisim ya da araz yarattığında bu onun "Yok ol" emrine ve yok olmasını irâde etmesine kadar bâkî kalır[1026]. Ancak Kerrâmiyye Ebu'l-Hüzeyl tarafından ortaya atılan "Araz kendi zâtıyla bâkî olsa da Allah'ın -Yok ol- sözüyle yok olur." görüşünü doğru bulmaz. Çünkü onlara göre Allah ne zaman bir varlık için "Yok ol" derse o varlık ikinci zamanda yok olur[1027]. Kerrâmiyye'ye göre yaratma bekâ niteliğini ihtiva etmekte[1028], cisimlerin yok olması (adem) ise Allah kudretiyle vukû bulmaktadır[1029].

b. Eşyanın Bekâ Arazının Sürekli Yaratılması ile Bekâsı

Fenâ ve bekâ konusunda kelâmcıların çoğu tarafından kabul edilen görüş budur. Ehl-i sünnet ve Mu'tezile kelâmcıları küçük farklılıklarla da olsa bu görüşü benimsemişlerdir.

Eş'arîler'e göre cisimlerin sürekliliği sürekli olarak yaratılan bekâ arazıyladır. Cisimlerde fenâ adında başka bir araz yoktur. Cisimlerin yok olması Allah'ın cisimde mevcut bu bekâ arazını yaratmayı durdurmasıyladır. Eş'arîler fenâ-bekâ konusunda temelde aynı fikre sahip olmakla birlikte farklı görüşler ortaya atmışlardır. Eş'arî'ye göre cismin bekâsını sağlayan bekâ arazı cismin kendisinde değildir[1030]. Çünkü bir şeyin kendi zâtıyla bekâsı mümkün değildir. Bu durum eşyanın yaratılmışlık vasfı ile çelişmektedir. Bunun gibi bir şeyin zâtıyla bekâsı sıfatın sıfatla kâim olması anlamına gelir[1031].

Eş'arî ilâhî varlığın bekâsı ile yaratılmışlarınkini birbirinden ayırır[1032]. Buna göre cismin arazlarının cismin kendisiyle kâim bir bekâ ile sürekliliği muhâl iken Zât-ı

1026 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 132-133; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 547.
1027 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 556.
1028 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 50.
1029 Şehristânî, *el-Milel*, I, 110.
1030 Bağdâdî Eş'arî'nin"Bekâ devam eden şeyin zâtının varlığına eklenen bir mânâdır" dediğini söyler. *Usûlü'd-dîn*, s. 90. Bir başka yerde o Eş'arî'nin "Bekâ devam eden şeyden başka bir ma'nâdır." dediğine yer verir. *Usûlü'd-dîn*, s. 231.
1031 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 94. Temelde Eş'arî bâkî olan varlığın kendisinde bulunan bir bekâ vasfı ile bunu sağlamasını bekânın tanımına ve hakikatine uygun bulur. Ancak O, Eş'arîlerin bâkîyi "bekânın kendisiyle kâim olduğu kişi" olarak tanımlamasını reddetmiştir. Ona göre âlimin ilmi ile konuşanın ise kelâmı ile kâim olmasının şart olduğu gibi bâkî olanın kendisiyle kâim olması şart değildir. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 217.
1032 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 217.

Bârî kendisiyle kâim bir bekâ ile bâkîdir. Cismin arazlarının sürekli olarak değişim göstermesi cismin arazlari sebebiyle bâkî olmadığını gösterir. Ancak Allah zâtıyla zorunlu bir bekâ ile bâkîdir, dolayısıyla değişmesi mümkün değildir[1033].

Eş'arî'ye göre Allah cisimde bekâ arazını yaratarak cismin sürekliliğini sağlar. Bu nedenle o "Allah cismi bakî kılmaya kâdirdir" ifadesini "Allah cisimde bekâ arazını yaratma gücüne kâdirdir" şeklinde yorumlar. Bunun gibi o Allah hakkında "O, cismin ilk anında cismi bâkî kılar", denemeyeceğini belirtir. Cisim kendisiyle bâkî olmayan ve sürekli yenilenen bir araz ile bâkîdir. Cisim kendisinde bu araz olmaksızın ikinci bir halde bulunmaz. Cisim tarafından icad edilmeyen bu bekâ cismin vücûdunu zorunlu kılan bir arazdır[1034]. Bekâ arazı cismin hudûsu anında değil bekâsı anında vardır. Eş'arî bunu cisimde hâdis bir mana olan ve cismin hareketini sağlayan harekete benzetir[1035].

Eş'arî'ye göre cismin yok olması anlamına gelen fenâ bir mânâ ya da bir şey değildir. Bilakis bu "bekânın olmaması" anlamına gelir. Bâkî olmaları mümkün olan cevherler hakkında mecâzen "fânî" denilebilir[1036]. Fenâ, bâkî olması mümkün olan bir şeyde bu vasfın yaratılmamasıdır[1037]. Yaratıldıktan sonra yokedilen arazlara ise sadece ma'dûm denir. Bekâ vasfına sahip olan cevherlerin ademi ise câizdir[1038].

Bâkıllânî arazların bekâsının Allah'ın sürekli yaratmasıyla olduğuna inanmaktadır[1039]. Ancak o Eş'arîlerden farklı olarak cisimlerin sürekliliğinin bekâ ile değil kevnlerle olduğunu söylemiştir. Ona göre kevn cevherde varolan hareket, sükûn, toplanma ve ayrılma gibi durumları ifade eder[1040]. Bu kevnler sürekli olarak Allah tarafından yaratılmaktadır. Ona göre bekâ, bâkî olanın varlığına ilave bir ma'nâ değildir. Cismin yok olması (fenâ) bekâ arazının ortadan kalkmasından çok cisimde

---

1033 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 237-238. Kâ'bî bu görüşünde Eş'arî'yi takip etmektedir. Bağdâdî, *el-Usûlü'd-dîn*, s. 109.
1034 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 238.
1035 Cismin ilk yaratıldığı anda bir mekânda hareket etmesi doğru olmadığından hareket cismin ilk anında yaratılmaz. Hareket yaratılmasını takip eden ikinci halde ya da bunu takip eden dönemde cisimde yaratılır. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 239.
1036 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 240. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 45. Aristo felsefesinde de yokluk gerçek anlamda belirli bir şey, nitelik ve yer değildir". Bk. *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, s. 37.
1037 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 241; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 67.
1038 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 242.
1039 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 43.
1040 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 40.

varolan bu kevnlerin ortadan kalkmasıyladır[1041]. Buna göre cisimlerin/cevherlerin kevnlerinin sona ermesi yok olmaları (fenâ) anlamına gelir. Bâkıllânî fenâyı Allah'ın cisimde renk ve kevn arazlarını yaratmaması olarak yorumlar. Ona göre bu iki arazdan yoksun olamayan cisim zorunlu olarak yok olur[1042]. Nesefî, Bâkıllânî ve sonraki dönem hadis kelâmcıları tarafından savunulan arazların renk ve kevnlerin kesintiye uğramasıyla yok olmasının ancak renk ve kevnlere mahal teşkil eden cisimler hakkında düşünülebileceğini söyler[1043].

Fenâ-bekâ konusunda Bâkıllânî'yi izleyen Cüveynî bu konuya geniş yer vermiş, bekânın cismin zâtıyla ilgili bir durum olduğunu söylemiştir[1044]. Buna göre cevher bekâ arazının yaratılmamasıyla yok olur. Yaratıcı cismin bekâsını dilerse onda bu arazı sürekli olarak yaratır; yok olmasını dilediğinde ise yaratmaz. Allah, bâkî olan bir şeyin yokluğunu dileyebilir, ancak bu irâde yokluğun gerçekte sübûtunu gerektirmez. Bu bir şeyin bilinmesinin o şeyin sübûtunu gerektirmemesine benzer. Çünkü bilinen şey, varlık ve yokluğa ayrıldığı gibi, irâde edilen şey de varlık ve yokluğa ayrılabilir[1045]. Bu nedenle Allah'ın irâdesi varlığa da yokluğa da râcîdir. Ancak yokluğun gerçekte varolan bir şey olarak belirlenmesi sözkonusu değildir. Dolayısıyla onun, kendisinden ayrı bir fenâ arazına ihtiyacı yoktur. Nitekim kevnler vâsıtasıyla bir cismin varlığını sürdürmesi, onun bir bekâ arazına sahip olması gereğini de ortadan kaldırır. Öyleyse bekâ niteliği tehayyüz ve arazları kabul etme nitelikleri gibi, cevherin varlığına bağlı bir niteliktir[1046].

Cüveynî'ye göre yaratma anında (hudûs) cevherlerin kevnlerden yoksun olamayacağı anlaşılınca, cevherlerin bekâsının (sürekliliğinin) bu arazlarla olduğu ortaya çıkar. Cüveynî bu konuda Bâkıllânî'yi yakından izlemekte diğer Eş'arîlerden ve Ebu'l-Hüzeyl, Muammer, Bişr b. Mu'temir, Hişâm el-Fuvâtî ve Kâ'bî gibi Mu'tezilîlerden ayrılmaktadır. O Bâkıllânî'de olduğu gibi yokluğun gerçekte bir şey olarak belirlenmesinin (tahsîs) mümkün olmadığını düşünür. Bu durumda Allah'ın

---

1041 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 45, 90, 109, 231.
1042 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 554.
1043 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 554.
1044 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 78; a.mlf., *eş-Şâmil*, s. 270.
1045 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 270.
1046 Dağ, Mehmet, *İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, s. 72-73.

cisimde fenâ arazını yoketmesi ya da bekâ arazını yaratmayı durdurarak onu ortadan kaldırması düşünülemez. Çünkü bekâ bâkî olanın zatına ait bir manadır[1047]. Bununla birlikte cisimde bulunan bekâ arazı kadîm değildir. Çünkü bekânın kadîm olduğunu düşünmek bizi teselsüle götürür. Bekâ cismin varlığının sürekli olmasından başka bir şey değildir[1048]. Bir şeyin varlığı süreklilik kazanınca ona bekâ sıfatı verilebilir[1049]. Böylece cisimlerin bekâsı ile ilâhî sıfatların bekâsı birbirinden ayrılmış olur.

Görüldüğü üzere Cüveynî'de bekâ ve fenâ cismin varlığını sürdürmesinin ya da yok olmasının gerçek sebebi değildir. O sadece bekâ ve fenânın cismin varlığının gereği olduğunu söylemek istemiştir. Cisimde veya cevherde kevnlerin birbirini izlemesinin gerçek sebebi ise Fâil-i muhtâr'ın buna yönelik irâdesidir. Yokluğun meydana gelmesi ise bu kevnlerin yaratılmasının durdurulmayladır. Öyle görünüyor ki Bâkıllânî ve Cüveynî bir şeyin bekâ ve fenâsının o şeyden farklı olmadığına işaret etmektedirler. Dolayısıyla cisim bâkî ya da fânî olmak için ilave bir araza ihtiyaç duymaz[1050].

Eş'arîlere ait bu görüşü yorumlayan Tûsî varlıkları devamlı olmayan arazların görüntü düzeyinde her an yaratıldıklarını söyler. Ona göre Eş'arîler açısından arazların gerçek anlamda bekâsı yoktur. Arazların bekâsı sadece görüntü düzeyindedir[1051].

İbn Hazm da bekâ konusunda Eş'arîleri izlemiştir. Ona göre bekâ; cismin varlığını sağlayan bir sıfattır[1052]. Fenâ ise bir şeyin tamamen yok olması anlamına gelip bir "şey" ve "mevcûd" değildir. Bir cisimde fenânın bulunması "utananın yüzünün kızarması"nda olduğu gibi mevcut bir arazın yok olmasıdır. Bu durum gittiğinde ise haber vermek amacıyla fenâ tabiri kullanılır. Örneğin gazap fâni olduğunda onu rıza ya da buna benzeyen bir şey takip eder. Allah arazları yok etmeye güç yetirebildiği halde bunu yapmaz[1053]. İbn Hazm Hişâm b. Hakem gibi bekâ ve fenânın bâkî ya da fânî olan eşyanın bir sıfatı olup ne o ne de ondan başka bir şey olduğunu iddia edenleri

---

1047 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 78, 140; a.mlf., *eş-Şâmil*, s. 270; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 40.
1048 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 139.
1049 Bu bakımdan Cüveynî kıdem sıfatını bekâya benzetir. Varolan ve yeni meydana gelen bir şeye değil üzerinden uzun bir zaman geçen şeye kadîm adı verilir. Hal böyle olunca kıdemin bir mana olduğunu ileri sürmek gerekmez. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 139.
1050 Dağ, Mehmet, *İmam el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, s. 72.
1051 Tûsî, *el-Muhassal*, s. 75; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 401.
1052 İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 41.
1053 İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 42.

eleştirmiştir[1054].

Bekâ ve fenânın cisimlerde sürekli olarak yaratıldığını söyleyen Kalânîsî fenâyı yok olan cisimde mevcut bir araz olarak kabul etmesiyle Eş'arîlerden ayrılır[1055]. Buna göre Allah bir cismi yoketmek istediğinde cisimde fenâ arazını yaratır ve cevher bunu takip eden anda yok olur[1056].

Mâtürîdî'ye göre de cisimlerin yok olması cisimde yaratılan fenâ arazı iledir. Ona göre arazların yok olması ise böyle değildir. Çünkü fenâ arazı içinde başka bir araz yoktur[1057]. Mâtürîdî bekâ görüşünü ise "Ahirette cevherlerin bekâsı kesintisiz devamlılık arzetmeyen bir mekânizma ile mümkün olduğuna göre geriye doğru kesintisiz devamlılık arzetmeyecek şekilde kıdemi niçin mümkün olmasın?" sorusuna verdiği cevapta açıklamaktadır. Ona göre bekânın anlamı zaman birimlerinin gelecek bölümünde var olmaktır. Bu bakımdan kıdem ve bekâ aynı durumda değildir[1058]. Mâtürîdî'ye göre cisimde bekânın oluşumu o cismi sürekli kılmanın sebebi olup, cismin devamlılığı onda bekâ arazlarının ardarda meydana gelmesiyledir. Fakat cismin kıdemi söz konusu cismin taşıdığı arazın hâdis olmasından dolayı mümkün değildir. Bu bakımdan bekâ ile mukayese ederek cismin ve onun taşıdığı arazın kadîm olduğu söylenemez[1059]. Öte yandan cismin mevcut olmadığının ve bir arazdan önce diğerinin bulunabileceğinin farzedilmesi durumunda bundan herhangi bir şeyin vücut bulması mümkün olmaz. Çünkü burada araz için hiçbir öncelik ve başlangıç belirlenmemiştir. Fakat ileriye doğru, bir arazdan sonra diğerinin sonsuz olarak bulunması mümkündür. Arazlardan ayrı bulunmayan cevherlerin durumu da böyledir[1060]. Mâtürîdî burada Kur'ân'da sıkça vurgulanan ahiret hayatının bekâsını ispatlamaya çalışmış ve âlemin ezelîliğini savunan dönemin materyalist akımlarına cevap vermiştir.

Mâtürîdî'ye göre cismin fenâ ve bekâsı dış bir etkene bağlıdır. Bu nedenle o Mu'tezile bilginlerinin çoğu tarafından benimsenen arazların misliyle ardarda devam

---

1054 İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 41. Bahsi geçen rivâyet için bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 367.
1055 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 66, 230-231.
1056 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 45.
1057 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 553.
1058 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 28-29.
1059 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 30.
1060 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 29-30.

etmesini âlemin başlangıcı açısından kabul etmez. Bununla birlikte o Mu'tezile'nin fenâ ve bekâ konusuna olumsuz yaklaştıklarını, çünkü onların araz ve cisimlerin kendi kendilerine devamını mümkün gördüklerini, halbuki araz ve cisimlerin kendi kendilerine devamının mümkün olması durumunda onların dıştan bir etki olmadan vücut bulmalarının da imkan dahiline gireceğini belirterek söz konusu görüşü benimseyenleri eleştirir[1061].

Nesefî'ye göre de cismin bekâsı zâid bir mâna iledir. Şâyet böyle olmasaydı bâkî olanın zâtıyla bâki olduğu gibi araz da kendi zâtıyla bâkî olur, bu durumda onun hakkında adem düşünülemezdi[1062]. İstitâatin araz olduğunu ispatlamaya çalıştığı bölümde fenâ-bekâ problemine temas eden Nesefî'ye göre arazların fenâsı ispatlandıktan sonra fiilin varlığında önemli bir unsur olan istitâatin de bir araz olduğu ortaya çıkar. Ona göre bu kudretin (istitâat) bekâyı kabul etmedikten sonra fiilden önce varolduğu düşünülse de herhangi bir ikinci vakitte baki kalamaz ve fiilin varlığı anında yok olur. Bu durumda fiil bulunur fakat kudret bulunmaz. İnsanların bu konuda ihtilaf ettiklerini belirten Nesefî Ehl-i sünnet'in arazların bekâsının mümkün olmadığına inandığını belirtir. Ona göre arazlar varlıklarının ikinci anında yok olurlar. Bu konuda o, Kaderiyye'nin tamamı ile, Kâ'bî, Ahmed b. Şatvî ve Nazzâm'ın aynı görüşte olduğunu söyler[1063].

Dırâr b. Amr'dan gelen rivâyetler onun fenâ ve bekâ hakkında iki farklı görüşe sahip olduğunu göstermektedir. Bu rivâyetlerden birinde o cisimlerin fenâsının onda mevcut bekânın yok edilmesiyle değil de kesintiye uğratılmasıyla olduğunu söyleyerek Eş'arî ve Kâ'bî'yi takip etmektedir. Cisimlerde bulunan ve hâdis bir araz olan bu bekâ kendisiyle kaim değildir ve cisimde sürekli olarak yenilenmektedir. Allah bir cismi yok etmeyi irâde ettiğinde onda varolan bu bekâyı keser ve bir daha yaratmaz. Böylece cisim yok olur. Dırâr'a göre cisim Allah'ın onda bekâyı yaratmaması ile fânî olur[1064]. Araz hakkında ise durum farklıdır. Çünkü araz onun sürekliliğini sağlayan bekâ arazı da olsa bir başka araza mahal olamaz[1065]. Diğer rivâyette ise Dırâr Cübbâîlerde olduğu gibi

---

1061 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 32.
1062 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 548, 549-550.
1063 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 547.
1064 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 230.
1065 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 554.

cismin, bazı bölümlerinde zıtların ortaya çıkmasıyla yok olmasını câiz görmüştür. Cisme ârız olan bu iki zıt araz birbirinden farklılaşmazsa cismin sadece o bölümü yok olur. Dırâr'a göre hüküm çoğunluğa göre olduğu için bu şarta bağlı olarak cismin ekseriyetinin ya da yarısının yok olması câiz değildir. Cismin arazlarının çoğu bâki olan cisimde varlığını sürdürür. Çoğunluk ortadan kalktığında ise cisim azınlık üzerinde varlığını sürdüremez. Ona göre Allah'ın cismin bir bölümünü o bölümün zıddını yaratarak yoketmesi câizdir. Bu durumda cisim bir bölümünde bulunan bu hareket ile hareket edebilir. Sükûn hakkında da bu geçerlidir. Ona göre hareketin arazlardan bir şey üzerinde vâkî olması muhâl olmakla birlikte arazların birleşiminden oluşan cisim üzerinde vâkî olabilir[1066]. Dırâr'ın araz hakkında ki görüşü düşünüldüğünde onun fenâ ve bekâ teorisinin Eş'arîlere daha yakın olduğu düşünülebilir. Çünkü o arazların iki zamanda bekâsını mümkün görmemektedir[1067].

c. Eşyanın Zıddının Ortaya Çıkmasıyla Fenâsı

Ebu Alî el-Cübbâî ve oğlu Ebu Hâşim'e göre fenâ ve bekâ cismin kendisinde bulunan arazlardır[1068]. Allah âlemi yok etmek istediğinde kendisiyle bütün cevher ve cisimleri yok ettiği bir araz yaratır. Mekânsız olarak yaratılan bu araz cisim türünden olan her şeye zıttır. Bu durum bir yere beyazlık geldiğinde siyahlığın yok olmasına benzer. Cisimde bulunan fenâ arazının kendisi ise fânî olma özelliğine sahip değildir[1069].

Cübbâîlere göre Allah'ın cevherlerden bir bölümünün bekâsını sağlarken diğerlerini yok etmesi ise doğru değildir. Allah onları ayrı ayrı yaratmaya kâdir olduğu halde ayrı ayrı yok edemez[1070]. Çünkü fenâ arazı yaratılmadan önce herhangi bir cevherin yok olması düşünülemez[1071]. Bazı cevherler, bazısının altında değildir[1072]. Allah, gök ve yer varlığını sürdürürken âlemden tek bir zerreyi bile yokedemez. Cisimler, mahalsiz olarak yaratılan, başka bir arazla kâim olmayan ve bütün cisimlere

1066 Eş'arî, *Makâlât*, s. 306.
1067 Eş'arî, *Makâlât*, s. 359-360.
1068 Eş'arî'nin bildirdiğine göre Cübbâî ve oğlu "Bâkî bir bekâ ile olmaksızın bâkîdir; fânî de bir başkasının fenâsıyla olmaksızın fânî olur." demektedir. Bk. *Makâlât*, s. 367.
1069 Eş'arî, *Makâlât*, s. 368; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 553.
1070 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 110, 144; a.mlf., *Usûlü'd-dîn*, s. 67.
1071 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 553.
1072 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 144; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s.45.

zıt durumda bulunan fenâ arazının yaratılmasıyla yok olurlar[1073].

Ebû Ali ve oğluna göre arazlardan yok olma vasfına sahip olmayanlar da vardır. Buna göre ses, elem, hareket, fikirler, irâdeler, kerâhetler ve fenâ arazları bâkî olamazken; sıcaklık, ıslaklık, kuruluk, i'timâd, te'lîf, renkler, hayat, kudret, acz, ilimler ve itikâdların bekâsı ise câizdir. Ebu Alî el-Cübbâî'ye göre, hayat sahibi bir varlığın doğrudan kendi üzerinde yaptığı her şey bâki değildir. O, kelâmın bekâsını câiz görürken oğlu ise bunu reddetmiştir[1074]. Bunun gibi Ebû Hâşim kevnlerin hepsinin bekâsını savunur[1075]. Burada savunulan bekâ cismin bir başka varlık tarafından varlığının sürekliliğinin sağlanmasıdır.

Bu görüş Ehl-i sünnet âlimleri tarafından eleştirilmiştir. Bağdâdî'ye göre bu söz apaçık bir küfürdür. Çünkü onlar Allah'ın âlemi toptan yokedebileceğine inanmakla birlikte onun bir bölümünü yoketmesini mümkün görmemektedirler[1076]. Nesefî de Cübbâîler tarafından savunulan fenâ-bekâ anlayışını muhal görür[1077]. Çünkü cisimlerin yok olmasını sağlayan yaratılmış, mahalsiz fenâ arazının ikinci anda yok olması zorunludur. Herhangi bir mahalde olmaksızın arazın hudûsu ise imkansızdır. Onlara göre arazlar ancak bu şekilde yok olabilir. Bunun dışında cevher, cisim ve arazların toplu bir şekilde yok olması (adem) zordur[1078].

Arazların zıtlarının ortaya çıkmasıyla yok olması düşüncesi Bişr b. Mu'temir tarafından da benimsemiştir. Ona göre cisim harekete geçmedikçe onda varolan sükûnun tamamı fânî olmaz. Bu zıddı olan beyaz ondan çıkıncaya kadar devam eden siyaha benzer. Diğer arazlar hakkında da durum böyledir[1079].

d. Eşyanın Yok olmasının (Fenâ) Reddi

Câhız'a göre eşya bâkîdir ve yok olması imkansızdır. Arazlar değişebilme

---

1073 İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye*, s. 138. Bağdâdî ona şöyle diyerek cevap verir: "Allah bir kısmını yoketmeye gücü yetirdiği şeylerin tamamını yok etmeye güç yetirir." *el-Fark*, s. 118.

1074 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 547.

1075 Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 177.

1076 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 67.

1077 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 554.

1078 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 556.

1079 Eş'arî, *Makâlât*, s. 360; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 547.

(inkılâb) özelliğine sahip olsalar da cevherlerin yok olması mümkün değildir[1080]. Câhız'a göre maddenin cevheri sürekli olarak değişerek sırasıyla su, ekin, maden ve ot olabilir. Bunların hepsi maddeye ârız olan arazlar sayesinde gerçekleşir. Tüm bunlar aynı zamanda maddeyi oluşturan ilk unsurlardır[1081]. Buna göre yaratma, maddenin cüzlerinin düzenli bir şekilde cisimlerde toplanması fenâ ise cisimlerin cüzlerine ayrılmasıdır[1082]. Allah cisimleri yoketme kudretine sahip değildir. Fakat onları cüzlerine ayırabilir ve terkiplerini iâde edebilir[1083].

Câhız'ın cevher, cisim ve arazların toplu halde yok olmasının (adem) zorluğu nedeniyle arazların yok olmasını muhal gördüğü belirtilir. Nesefî ademi mümkün olmayan her varlığın kadîm olduğu görüşünün bu dönemde Câhız dışındaki kişiler tarafından da savunulduğunu söyler[1084].

Câhız'ın bu sözü Mu'tezile ve Eş'arîyye ekolleri tarafından kabul görmemiştir[1085]. Bağdâdî Câhız'ın saçmalıklarından biri olarak nitelediği bu görüşü ilâhî kudrete muhâlif gördüğü için reddetmiştir. Ona göre bu durum Allah'ın bir "şey"i yaratmaya gücünün yettiği ancak onu yoketmeye yetmediği gibi bir çelişki doğurur. Bunun gibi Allah'ın mahlûkâtı yaratmadan önce yalnız olduğu ancak yarattıktan sonra yalnız olmadığı gibi bir fikri kabule götürür. Bağdâdî'ye göre Allah Cennet ve Cehennem azabını yoketmeyeceğini söylese de bu O'nun bu ikisini yoketmeye kâdir olmadığı anlamına gelmez[1086]. Bir başka yerde Bağdâdî, Câhız dışında cisimlerin yaratılmışlığına inananların hepsinin cismin ademine de hükmettiklerini belirtir. Câhız'ın bu sözü Allah'ın ezelde olduğu gibi tek başına bekâsını muhal gördüğü için küfürdür[1087]. Nesefî'ye göre bu görüş Câhız'ı âlemin kıdemine götürür. İbnü'r-Râvendî de bu görüşü Allah'ın tek başına bekâsını ortadan kaldıracağı için eleştirmiştir. Allah'ın varlıkları yarattıktan sonra yoketmesi düşünülmediğinde yoktan varetmesi de düşünülemez. Hayyât, İbnü'r-Râvendî tarafından Câhız'dan nakledilen bu rivâyetin

---

1080 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 24; Şehristânî, *el-Milel*, I, 75; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 230.
1081 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, III, 135.
1082 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 105-106.
1083 İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 148.
1084 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 556.
1085 Zühdî Cârullâh, *el-Mu'tezile*, s. 154; Fahri, Macit, *Islamic Occasionalism*, s. 43.
1086 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 105.
1087 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 66-67.

doğru olmadığını, Câhız'ın kitaplarında böyle bir ifadenin bulunmadığını söyler. Hayyât'a göre Nazzâm ashâbından kimse bu rivâyete yer vermemiştir[1088].

III. DEĞERLENDİRME

İlk dönemde kelâmcılar tabiatı başlıbaşına bir mesâil olarak ele almamışlardır. Onları, âlem hakkında düşünmeye götüren nedenin salt bilimsel ya da felsefî olduğunu söylemek mümkün değildir. Aksine fizikten-metafiziğe giden bir yöntemle Allah-âlem ilişkisi etrafında karşılaştıkları problemleri çözmeyi hedeflemişlerdir. Bu dönemde kelâmcılar açısından tabiat âlemin yapısı hakkında çeşitli teoriler ortaya atmışlardır. Bu teorilerden atomcu ve tabiatçı diğerlerine göre daha büyük gruplar tarafından kabul edilmiştir. Bu teoriler kısmen benzer terimleri kullanmakla birlikte, bu terimleri sitemlerinde yorumlayış tazrları açısından birbirinden ayrılmaktadırlar. Örneğin atom teorisinin âlemin yapısı hakkında kabul ettiği cevher-araz modeli tabiat teorisi tarafından da benimsenmekle birlikte her iki görüşünü cevher ve arazı ele alış tarzında ciddi farklar vardır. Tüm teorilerde ortak amaç, inkârcı akımlara bir reddiye mahiyetinde olmaları ve hasımlarının terimlerini kullanmakta tereddüt göstermemeleridir. Ancak kelâmcıların bu kavramlara verdiği anlam ve ulaşmaya çalıştıkları hedef oldukça farklıdır.

Bu teoriler, müslümanların âlem hakkındaki yorumlarının da ilk kaynağı olmuştur. Bu çerçevede İslam coğrafyasında daha önce görülmeyen cisim, hareket, zaman, mekan, boşluk gibi ilk felsefî ve bilimsel tartışmalar yapılmıştır. Gerekçesi, ve ortaya konuş tarzı açısından Allah'ın mutlak kudretine inanan bir aklın ürünü olan bu teoriler kendi içinde orijinal fikirlere sahip olmuştur.

Kelâmcılar, bu teorilerin en önde geleni olan atomculukta cevher-araz birliğinden hareket ederek âlemin hudûsunu ispata çalışmaktadırlar. Burada ulaşılmak istenen nokta âlemin kendiliğinden olamayacağı ve onun varlığının bir sebebinin olduğu konusudur. Teori kendinden önceki düşüncelerden oldukça etkilenmiştir. Ancak bu etkilenme muhtevâ boyutunda değil, kavramlar çerçvesindedir.

[1088] Hayyât, *el-İntisâr*, s. 24, 70.

Dönemin inkârcı tabiat anlayışı karşısında bazı kelâmcılar yaratılmış tabiat anlayışını savunmuşlardır. Daha çok Mu'tezile kelâmcıları tarafından savunulan bu görüş, cevherlere Allah tarafından yerleştirildiğine inanılan tabiatın dış dünyadaki etkisini kabul etmiştir. Ancak kelâmcılar, tabiatın âlemin işleyişindeki rolü konusunda biribirinden ayrılmışlardır. Mu'tezile kelâmcıları tabiata işleyiş noktasında belirli bir özerklik vermekte, İbn Hazm ise tabiatların ilâhî sıfatlarla olan irtibatını sürekli olarak vurgulamaktadır.

Araz ve cisim teorileri kelâmcılar tarafından ortaya atılan ilk fizik teorilerdir. Bu iki teori sonraki dönemde kelâmcıların âlem anlayışını etkilemekle birlikte fazla taraftar bulamamaktadır. Dırâr'ın, Eş'arî âlem anlayışı; Hişâm'ın ise Mu'tezile'nin âlem anlayışı üzerinde etkisi büyük olmuştur. Bununla birlikte ilk dönem İslem toplumunun bu iki şahsiyeti tabiat görüşlerinden daha çok farklı alanlarındaki fikirlerinden doalyı eleştirilmiştir. Dırâr kesb anlayışı, Hişâm ise ulûhiyet hakkındaki antropomorfist telâkkileri yüzünden reddedilmiştir.

Kelâmcılar âlemin işleyişi konusunda çeşitli teoriler ortaya atmışlardır. Âdet teorisi çoğunlukla Eş'arî kelâmcılar tarafından savunulmuştur. Mâtürîdiler âlemdeki düzeni tabiat fikri etrafında açıklamışlardır. Âdet fikri öncelikle Mu'tezile kelâmında ortaya çıkmış olup sonraları mucize anlayışının gelişimine paralel olarak kelâmcıların tabiat kanunlarına verdikleri isim olmuştur. Kelâmcılar tarafından savunulan kanun fikrinin modern dönemdeki âlem anlayışındakinden oldukça farklıdır.

Kümûn teorisi, Nazzam'ın yaratmayı ve âlemin işleyişini izaha yönelik bir açıklamasıdır. Nazzam bu teoriyle tabiat anlayışına uygun olarak cisimlerin meydana gelişini ve sürekliliğini açıklamaya çalışmıştır. Sünnî anlayışın âlem tasavvurunun önemli unsurları olan atom ve sürekli yaratmayı reddeden Nazzâm eşyanın meydana gelişini yaratma olarak değil, zuhûr olarak açıklamıştır. Kendisinden önce ve kendi dönemindeki çeşitli materyalist akımlara benzer görüşler barındıran bu düşünce Ehl-i sünnet ve Mu'tezile tarafından tepkiyle karşılanmıştır.

Kelâmcılar i'timâd teorisiyle âlemde gözlemlenebilir bir takım tabiî olayları açıklamaya çalışmışlardır. Teori Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu tarafından kabul

edilmiştir. İ'timâd ile cismin doğal eğilimden kaynaklanan hareketin sebebi açıklanmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte kelâma ait eserlerde i'timadın anlamı konusunda herhangi bir birliktelik yoktur. Eş'arîler Mu'tezile tarafından savunulan bu anlayışı nesneler fiilini tabiî sebeplilik esasına göre açıkladığı gerekçesiyle eleştirmiştir.

Kelâmcıların bekâ ve fenâ konusunda ortaya atıığı görüşleri başlıca dört bölüme ayırmak mümkündür. Bunlardan en çok kabul göreni bekâ ve fenânin cisme Allah tarafından yerleştirilen araz olduğu ve bunların bekâsı kadar fenâsının doğrudan Allah'ın yaratma ve yoketmesi ile bağlantılı olduğu görüşüdür. Ancak bu grup içinde de farklı yorumlar olmuştur. Mu'tezilede Ebü'l-Huzeyl bekâ ve fenâyı doğrudan ilâhi kelâm ile iritbatlandırmış, Cübbâîler işe eşyanın zıtlarının yaratılmasıyla varlıklarının sona erdiği görüşünde olmuşlardır. Câhız'ın, âlemin kıdemine inandığını savunan görüş ise pek taraftar bulmamıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSAN FİİLLERİNDE SEBEPLİLİK

İslâm'da ilk tartışmalar insan fiilleri alanında ortaya çıkmıştır. Sebeplilik etrafında yapılan tartışmaların da öncelikle insan-fiil ilişkisi bağlamında ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu ilişkinin çözüme kavuşturulması insanın fiilinden dolayı sorumlu tutulması açısından oldukça önemlidir. Dolayısıyla insan bu fiilinden dolayı mükâfat ya da cezaya hak kazanacaktır.

Sebep kavramı insan fiilleri alanında kullanıldığında fâil anlamına gelir. Bu açıdan cebr görüşü insanın fiilleri üzerindeki sebepliliğini reddetmek anlamına gelirken tefvîz görüşü insanı fiillerinin sebebi olarak nitelemektedir. Bu dönemde insan fiillerinin sebebi konusunda çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşleri iki bölüm halinde, fâil-fiil ilişkisini dolaylı ve doğrudan ele alan görüşler olarak ele almak mümkündür.

I. İNSAN FİİLLERİNDE DOĞRUDAN SEBEPLİLİK

Tüm müslümanlar âlemdeki her şey gibi insan fiillerini de Allah'ın yarattığı konusunda hemfikirdirler. Doğrudan sebeplilik başlığı altında fiillerin sebebi olarak doğrudan Allah'ı gören Cebriyye ile fiilleri doğrudan insana izafe eden Mu'tezilenin görüşlerine yer verilecektir.

A. İNSAN FİİLLERİNİN DOĞRUDAN SEBEBİNİN ALLAH OLMASI: CEBR GÖRÜŞÜ

1. Cebr Görüşünün Doğuşu

İnsan fiillerinin doğrudan Allah tarafından yaratıldığı ve insanda fiil yapma gücünün bulunmadığı şeklinde ifade edilen cebr düşüncesi İslâm'da ilk tartışma konulardan biridir[1089]. Bu görüşü ilk ortaya atan kişinin Cehm b. Safvân olduğu kabul

---

1089 Şerîf el-Murtazâ eserinde cebr düşüncesinin İslâm'da ilk tartışılan konulardan biri olduğunu ve kulların günahların Allah'a izafe edilmesi ile bağlantılı olarak ortaya çıktığını söyler ve Hasan Basrî'nin bu görüşü reddettiğini belirtir. *İnkâzü'l-beşer*, I, 257.

edilir[1090]. Ancak Cehm'den önce de müslümanlar arasında bu telâkkînin varlığı bilinmektedir[1091]. Akîdesinin teşekkülünde kader ve ilâhî takdir içeren âyetlerden faydalanan Cehm, âlemde meydana gelen olaylar ile insan fiilleri arasında herhangi bir farkın bulunmadığını göstermeye çalışmış, konuyu insânî sebeplilik boyutundan ilâhî sebeplilik boyutuna taşımıştır. Buna göre kişinin rengi, şekli ve bedeni gibi fiilleri de doğrudan Allah tarafından yaratılmıştır. Fiilin meydana gelmesinde kulun hiç bir etkisi yoktur. İnsanın fâil olması; taşın yuvarlanması, feleğin dönmesi, güneşin doğması, ağacın meyve vermesi ve toprağın canlanmasında olduğu gibi yalnız mecâzen düşünülebilir[1092].

Aslında Cehm insanda onu cansız varlıklardan ayıran irâde, kudret ve ihtiyâr gibi bazı sıfatların varlığını kabul etmektedir. Ancak insanın kendisiyle fiilde bulunduğu bu niteliklerin sonuç üzerinde herhangi bir etkisi yoktur. İnsanda bu özellikleri doğrudan yaratan Allah'tır. Dolayısıyla kul zorunluluk (mecbûr) altındadır[1093]. Cehm'e göre dînî vecîbeler sonucu oluşan mükâfat ve ceza, tıpkı insan fiilleri gibi, cebren meydana gelmektedir[1094].

İlk döneme ait eserlerde cebrî düşünceden bahsedilmekle birlikte teknik anlamda Cebriyye adında bir gruptan sözedilmemektedir. Bu dönemde Cehm dışında bu görüşü savunanların kim oldukları ise kesin olarak bilinmemektedir. İslâm toplumunda bir mezhep olarak Cebriyye ismi muhâlifler tarafından cebr düşüncesini savunanlara verilen genel bir ad olmuştur[1095]. Sonra gelen mezhepler tarihi yazarları ise Cebriyye'yi ayrı bir mezhep olarak ele alarak görüşlerine yer vermişlerdir. Bununla birlikte Mu'tezile, cebre inananları Mücbire olarak isimlendirmekte ve içlerine kader ve hür irâde doktrinini reddeden Eş'arî kelâmcıları da dahil etmektedir[1096]. Cebr fikri

---

1090 Şerîf el-Murtazâ, *a.g.e.*, I, 258.

1091 Bu konuda Hz. Ali ve Hz. Abbâs'ın Cemel ve Sıffîn savaşlarından sonra cebr telakkisini ileri sürenleri tenkit ettiklerine dair bazı rivâyetler bulunmaktadır. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 9-10.

1092 Eş'arî, *Makâlât*, s. 267, 279; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 595; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 100; İsferâyînî, *et-Tebsîr*, s. 107; Kadı Abdülcebbâr, *Muhtasar*, s. 205.

1093 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 128; Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, s. 134, 333; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 22; Şerîf el-Murtazâ, *İnkâzü'l-beşer*, s. 258.

1094 Şehristânî, *el-Milel*, I, 87.

1095 Watt, M., "Djabrıyya", *EI²*, II, 365.

1096 İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye*, s. 45, 71; Eş'arî, *Makâlât*, s. 430; Şerîf el-Murtazâ, *İnkâzü'l-beşer*, s. 260.

Hâricîlerden Ezârika adını taşıyan gruba da nisbet edilmiştir[1097].

Cehm'e nisbetle Cehmiyye mezhebi, diğer görüşleri yanında cebr doktrinini ileri düzeyde savunan ve kula fiillerinde tercih şansı tanımayan grubun adı olarak düşünülmektedir[1098]. Aslında Cehmiyye ve Cebriyye ekollerini birbirinden ayırmak mümkündür. Cebr görüşü en belirgin özelliği olmakla birlikte Cehmiyye, düşünce tarihinde daha çok farklı görüşleriyle yer almıştır[1099]. Bunun gibi kesb görüşünü savunan Dırâr, Neccâr ve Bişr el-Merîsî gibi kişiler istitâat hakkındaki düşüncelerinden dolayı Mücbire olarak isimlendirilmiştir[1100]. Cebriyye ilk dönemde ilâhî kaderi ön plana çıkaran görüşlerinden dolayı Kaderiyye olarak da nitelenmiştir[1101]. Bunun gibi bu ismin ilk dönemde kader doktrinini benimseyenler tarafından muhâliflere verilen bir unvan olduğu da söylenmektedir[1102]. Buradan yola çıkarak Cebriyye ünvanı Kaderîler tarafından kesb taraftarları dahil bütün muârızlara teşmil edilmiştir. Bu dönemde Cebriyye Ehl-i sünneti de içine alır görünmektedir. Ancak sonraki dönemlerde cebr bir tür sapıklık olarak algılanmıştır[1103].

Kelâm tarihçileri ilk itikâdî problemlerden birini oluşturan cebr görüşünün doğuşuna etki eden başlıca üç nedene temas etmektedirler. Bunlardan en önde geleni siyasi neden olarak da niteleyebileceğimiz Emevî halifelerinin otoritelerini hakim

---

1097 İbn Hazm, *el-Fasl,* III, 22.

1098 Watt, M., "Djahmıyya", *EI²,* II, 388.

1099 İlk dönemde Cehmiyye daha çok cebr dışındaki görüşleri nedeniyle eleştirilmektedir. İlk müelliflerden Ahmed b. Hanbel ile Dârimî, Cehmiyye'ye dair reddiyelerinde cebr görüşüne temas etmemişlerdir. Nitekim Kadı Abdülcebbâr Cehm'in kula fiilini mecâzen bağladığını Cebriyye'nin ise bu görüşe daha tuhaf bir durum ilave ederek kulun tasarruflarını bir yönüyle kula diğer yönüyle Allah'a izafe ettiğini söyleyerek her iki ekolü birbirinden ayırmaktadır. Kadı Abdülcebbâr, *el-Muhît,* s. 407.

1100 Şerîf el-Murtazâ, *İnkâzü'l-beşer*, s. 260. Bu kişiler Ehl-i sünnet'te olduğu gibi istitâatin fiille birlikte olduğunu söylemektedirler. Bk. İbn Hazm, *el-Fasl,* III, 22.

1101 Bk.Hasanü'l-Basrî, *Risâletün fi'l-kader* (*Resâilü'l-adl ve't-tevhîd* içinde), I, 82-93; Yahyâ b. Huseyn, *er-Red ale'l-Cehmiyye el-Kaderiyye,* (*Resâilü'l-adl ve't-tevhîd* içinde, II. cilt) Kahire 1971.

1102 Watt buna delil olarak Mâlâtî'nin, "Bir şahsa mücbir diyen, adl ve icbarı tartışan bir kimseyi duyarsan işte o Kaderîdir" sözünü gösterir. Watt, *İslâm'ın İlk Döneminde Hür İrade ve Kader*, s. 123.

1103 Watt, *İslâmın İlk Döneminde Hür İrâde ve Kader*, s. 123-124. Watt'a göre cebr doktrininin Ehl-i sünnet olmaktan çıkıp bidat ve dalalet olma durumuna geçiş aşamalarına ait kesin bir delil göstermek imkansızdır. Bununla birlikte o kesb kavramı ile cebre oldukça yaklaştığı söylenen Eş'arî'nin cebr terimini hiçkimse için hakaret olarak kullanmayıp bunun yerine isbat kelimesi ile alakalı kalıp ve terimleri kullanması ve Mücbire'ye Ehl-i isbât adını vermesi oldukça manidardır. Watt, *a.g.e.*, s.125.

kılmak amacıyla kader fikrini desteklemeleridir[1104]. İnsanın fiilleri üzerindeki sorumluluğunu ortadan kaldıran bir anlayışla ele alınan kader düşüncesi de Cebriyye'nin oluşumunda etkili olmuştur[1105]. Bunun yanında Kur'ân'da ve hadislerde hür irâde yanında cebre işaret eden ifadelerin bulunması ve o dönemde mutasavvıflar başta olmak üzere bir çok kişi tarafından bu görüşün benimsenmesi olayın fikri nedeni olarak ileri sürülebilir. Bunun gibi tasavvufî düşüncenin telkin ettiği tevhid anlayışı cebr görüşünü tartışma alanına çeken dînî-fikrî sebeplerin en önemlilerinden biri olarak telakki edilmiştir. Zira varlıkların en yetkini olan Allah'ın zâtı gibi sıfatlarının da yetkin olması aşkın tanrı anlayışının bir gereği olarak görülmüş, buna bağlı olarak da ilim, irâde ve kudret sıfatlarının bütün varlık ve olayları kuşattığına, bu arada insanların da bu metafizik gücün koyduğu zorunluluk kanunlarına tabi olduklarına inanmak gerektiği fikri ortaya çıkmıştır. Cebr düşüncesinin ortaya çıkmasına etki eden bir diğer neden ise çoğunlukla çeşitli şarkiyatçılar tarafından ileri sürülmektedir. Buna göre insanın fiillerinde hür ya da mecbûr oluşu problemi fetihler sonucu yabancı kültürlerden özellikle Hıristiyan ve Yahûdi teolojisiyle karşılaşan İslâm âimlerinin bu konulardaki İslâmî inancı belirlemeye çalışmalarının bir sonucudur[1106].

Cebrî düşüncenin kökenini İslâm öncesine kadar götürenler de vardır. Bu görüşün mensuplarına göre cebr telakkîsine Câhiliyye Dönemi Araplarında da rastlanmaktadır[1107]. Wolfson, ilk müslümanların Kur'ân'da hürriyetçi pasajlardan çok kaderci pasajları seçmesinin nedeni olarak şarkiyatçıların müşrik Araplarda ki kader inancını işaret ettiklerini söyler[1108]. Wolfson'a göre gerçek neden, Kur'ân'da İslâm'ın gerçek tanrısının mutlak kudretliliği ile İslâm öncesi sahte tanrıların acizliği arasındaki zıtlık üzerinde çokça durulmasıdır[1109]. Bunun gibi cebr ve ihtiyâr probleminin İslâm'a Şam ve Basra Hıristiyanları aracılığıyla intikâl ettiğini söyleyenler de vardır[1110].

1104 Ebu Ali el-Cübbâî yaptıklarını mazur göstermek amacıyla cebr görüşünü ilk açıklayan kişinin Muaviye olduğunu söylemektedir. Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 4; Neşşâr, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 63-64.

1105 Aydınlı Osman, "Kaderî Anlayışın Tezâhürleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, yıl: 2003, sayı: 16, s. 251.

1106 İrfan Abdülhamid, "Cebriyye", *DİA*, VII, 205-206.

1107 Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*, Beyrut 1980, VI, 121-122.

1108 Wolfson burada Schreiner, Goldziher ve Watt'ın görüşlerine yer verir. *Kelâm Felsefeleri*, s. 466-467.

1109 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 468.

1110 İbrahim Medkur, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, II, 96-97.

Meselenin fikrî temelleri üzerinde duran Mâtürîdî, Cebriyye'nin kulların fiillerini mecâzi olarak kendilerine, hakikat manasında ise Allah'a izafe etmesinin nedenlerini birkaç başlık altında sıralar. Ona göre bu nedenlerden ilki Cebriyye'nin fiillerin Allah'a nisbet edilmesini gerekli görmesidir. Çünkü Kur'ân'da her şeyin yaratılışı Allah'a izafe edilmiştir[1111]. Bu durumda fiillerin Allah'a nisbetinin mecâzî olması isabetli değildir. Aslında gerçek fâil ve hiçbir şeyin aciz bırakamayacağı kâdir O'dur. Fiillerin hakikat manasında kullara ait olduğunu söylemek onları Allah'ın kudret alanının dışına çıkarmak ve fiilin mâhiyetinden istisna etmektir. Bununla birlikte yaratıcısının Allah olduğundan şüphe edilmeyen bir çok fiil kullara izafe edilmiştir, ancak bu, fiilleri dile getirme üslubundan başka bir şey değildir; mesela ölüm-hayat, uzunluk-kısalık, hareket sükûn, toplanma-ayrılma gibi. Şüphe yok ki yüce Allah bunların hepsinin fâili ve kâdiridir. Bu fiillerin Kur'ân'da Allah'a nisbet edilişi de ortadadır[1112]. İbn Hazm'a göre de Cebriyye'nin kulun fiil gücünü reddetmesi Allah dışında fâil kabul etmemelerinden kaynaklanmaktadır. Onlara göre Allah Fâil-i mutlaktır, ona hiçbir şey benzemediğine göre onun dışında fâil olduğu da düşünülemez. İnsana bu nedenle fiil izâfe etmek sözkonusu değildir. Bu nedenle Zeyd'in ölümü Allah'ın öldürmesiyle; bir binanın ayakta durması da Allah'ın bu ikameyi sağlamasıyladır[1113].

Mâtürîdî'ye göre ikinci neden fiilin Allah'tan başkasına hakikat manasında nisbet edilişinin ilâhî fiil ile beşerî fiil arasında benzeşmeye yol açacağı endişesidir. Allah "Yoksa O'nun yaratması gibi yaratan ortaklar buldular da yaratma eylemi onlarca birbirine benzer mi göründü?" âyetiyle bu durumu nefyetmiştir[1114]. Nesnelere ve onlara ilişkin tasarruflara hakikat manasında sahip oluş nisbet edilmeyince hükümranlıkta ortaklık meydana gelir, fiillerde de durum bunun gibidir[1115].

Mâtürîdî tarafından işaret edilen üçüncü neden ise Cebriyye'ye göre, şâyet kula icat etme ve yoktan meydana getirme eylemi izafe edilecek olursa bunun "yarattı"

1111 Bu konudaki âyetlere örnek olarak el-En'âm 6/102; el-Furkân 25/2.

1112 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 286. Nesefî'ye göre de Cebriyye Allah'ın kudreti dışında bir şey tasavvur edilemeyince kulun fiilinin de onun kudretiyle meydana geldiğini söylemiştir. *Tebsıratü'l-edille*, II, 595.

1113 İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 23.

1114 er-Ra'd, 13/16.

1115 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 287; Kadı Abdülcebbâr, *Muhtasar*, s. 205.

anlamına geleceği ve bundan dolayı kula hâlık deme gibi bir sonucun doğacağıdır. Bu durum herkes tarafından reddedilen bir husustur. Çünkü bütün müslümanlar "Allah'tan başka yaratıcı yoktur" inancını taşımaktadır[1116].

2. Cebr Görüşünün Genel Özellikleri

Reddiye mâhiyetinde yazılan eserler dışında Cebriyye'nin görüşleri hakkında herhangi bir malûmata sahip bulunmamaktayız.

Cebrî düşüncenin en önemli özelliği hakiki anlamda kulda kudret ve irâdenin varlığının reddedilmesidir. Cehm, cansız varlıklarla arasındaki farkı ortaya koymak açısından insanda mevcut bir irâdenin varlığını kabul etmiştir. Ancak bu irâde insanı cebrden alıkoyan bir irâde olmayıp, Allah'ın yarattığı fiili insanın seçmesine/yapmasına bir vâsıta olmaktadır. Aslında insana verilen bu kudret ya da ihtiyârın kudret olup olmadığı da tartışmaya açıktır. Her tür fiili yaratan Allah ise bu kudret sadece lügat anlamında varolan bir kudrettir. Gerçek anlamda fâil ya da sebep olan ise ancak Allah'tır. Bu nokta Cebriyye'yi Eş'arîlere yaklaştırırken kulun tam anlamıyla özgür olduğunu savunan Mu'tezile'den uzaklaştırmaktadır[1117]. Cüveynî Cebriyye'nin kulda bulunan kudreti nefyettiğini, kulda kesb ya da fiil olarak isimlenen şeyi ise fiil yapma potansiyeli (tevessu'/tecvîz) olarak tanımladığını ya da korku ve titreme gibi ihtiyârî ve irâdî hareketler olarak açıkladığını söyler[1118]. İstitâatin varlığını reddeden Cebriyye'ye göre kul işlerinde mecbûrdur. Bu hususta ne güç, ne irâde ve ne de ihtiyâr sahibidir. Allah kulun fiillerini, diğer cansız varlıklardaki hareketleri yarattığı gibi yaratır. Cansız varlıkların hareketleri kendilerine nasıl mecâzî olarak nisbet ediliyorsa, insanın fiilleri de kendisine mecâzî olarak nisbet edilir. Tıpkı bu "Ağaç meyve verdi", "Su aktı", "Taş kımıldadı", "Güneş doğdu ve battı", "Gök bulutlandı ve yağmur yağdırdı" vs. denilmesine benzer. İnsan fiillerinde olduğu gibi sevâp ve ikâb da cebrin ürünüdür. Dolayısıyla teklîf de cebr iledir[1119].

Bu konuda Sûfiyye'nin büyük çoğunluğu Cebriyye ile paralel düşünceler

---

1116 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 287.
1117 Neşşâr, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu,* II, 107.
1118 Cüveynî, *el-İrşâd,* s. 195.
1119 Bağdâdî, *el-Fark,* s. 128; Şehristânî, *el-Milel,* I, 87; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* II, 595; İsferâyînî, *et-Tebsîr,* s. 63.

ortaya koymuştur. Buna göre kâinatta yegâne fâil, hakiki müessir Allah'tır. O'ndan başka fâilin bulunduğuna inanmak tevhide aykırıdır[1120]. Bu benzerliğe temas eden Şehristânî Cebriyye'yi ikiye ayırmaktadır. Buna göre hâlis Cebriyye fiile kudret ve etkinlik vermeyen ve bunları kabul etmeyenlerdir. İkincisi ise mutasavvıf olan Cebriyye'dir. Bunlar insan fiilini kabul etmekle birlikte ona herhangi bir tesir gücü tanımamaktadırlar. Şehristânî Cehm b. Safvân'ı hâlis Cebriyye'den saymıştır[1121].

İnsanların gerçek anlamda irâde ve ihtiyârlarının bulunmadığını söyleyen Cebriyye'ye göre zulüm ve sapkınlık dahil olmak her şey Allah tarafından yaratılmıştır[1122]. Bu görüş muhâlifler tarafından büyük eleştirilere maruz kalmıştır. Kötülük hakkındaki düşüncelerini tefvîzin nedenlerinden biri olarak gören Mu'tezile bu nedenle Cebriyye'ye ağır ithamlarda bulunmuştur. Cebriyye'ye göre Allah hakkında zulmü düşünmek mümkün değildir. Varlığı mümkün olan her şey zulüm anlamına gelmez. Çünkü zulüm itaat edilmesi gereken bir kimsenin emrine muhâlefettir ya da O'nun izni olmaksızın bir başkasının mülkünde tasarrufta bulunmaktadır. Ne Rabb'in üstünde bir âmir, ne de onun mülkünün dışında bir mülk vardır. O, mülkünde dilediği gibi tasarruf eder. Mümkün olan bir şey zulüm değildir. Ona göre rızık vermek ve azap çektirmek aynı seviyededir. Cebriyye'ye göre yaratmak da emretmek de tamamıyla Allah'a aittir. O bu konuda dilediğini yapma hakkına sahiptir; tıpkı her hükümranlık ve mülk sahibinin mülkünde dilediğine tasarruf etmesinin tabii karşılanması gibi. Mâtürîdî'nin isim belirtmemekle birlikte Cebriyye'ye olduğu anlaşılan bu gruba göre Allah'tan başka her mâlikin mülkiyet ve tasarrufu mecâzî manadadır[1123].

Cebriyye görüşlerini âyet ve hadislerle de desteklemiştir[1124]. Onlara göre Kur'ân'da ilâhî irâdenin her şeyi kuşattığı ve Allah'ın mutlak kudret sahibi olduğunu belirten âyetler yanında müşriklerin Allah'a ortak koşmalarına ilâhî irâdenin sebep

[1120] Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehl-i't-tasavvuf,* (th. Abdülhalim Mahmûd-Taha Abdülbâki Sürur), Kahire 1380/1960, s. 44-46; Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye,* (th. Abdülhalim Mahmud-Mahmud b. Şerif), Kahire 1972, I, 33, 35, 50, 51.

[1121] Şehristânî, *el-Milel,* I, 85.

[1122] Ressî, *er-Redd ale'l-Mücbire*, s. 149.

[1123] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 286. İbn Hazm Cebriyye'nin bu görüşünü naklî ve aklî istidlâllerle eleştirmektedir. Ona göre Allah Cebriyye'nin bu görüşünün aksine insana bir çok âyette fiil atfetmektedir. Bunun gibi duyu organları insanda bir ihtiyarın varlığını ispatlamaktadır. Çünkü fail olmak ihtiyara sahip olmayı gerektirir. Fiilini ihtiyâr ile yapan ise hem lügatte hem de icmâ-ı ümmette mücbire olarak nitelenemez. *el-Fasl,* III, 23-25.

[1124] Yahyâ b. Huseyn, *er-Red ale'l-Cehmiyye el-Kaderiyye,* (*Resâilü'l-adl ve't-tevhîd* içinde,) s. 35-43.

olduğunu söyleyerek dolaylı yönden cebre temas eden âyetler de vardır[1125]. Bununla birlikte Kur'ân'da cebr ya da Cebriyye kelimeleri bulunmamakta cebr kökünden gelen cebbâr kelimesi ise bir yerde Allah'a, dokuz yerde insanlara verilen bir isim ya da sıfat olarak geçmektedir[1126]. Hadis literatüründe ise cebr ihtiva eden ifadeler bulmak mümkündür[1127].

3. Cebr Görüşüne Karşı Çıkanlar

Cebrî düşünce Ehl-i sünnet ve Mu'tezile âlimleri tarafından eleştirilmiştir. İnsanda irâdenin varlığını ispatlayarak fiillerin insana nisbet edilmesi gerektiğini savunan Kadı Abdülcebbâr'a göre fiili hakiki manada değil mecâzen kula bağlamak onu gerçek anlamda kâdîr olma konumundan çıkarmaktadır[1128]. Bu nedenle Kadı kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığını ispata çalışır. Ona göre bunun delili insanların kendi kasıt ve arzularına göre fiillerini meydana getirmeleridir. Bunun gibi kulların fiillerinde zulüm ve günah gibi durumların bulunması bunları yaratanın Allah olmadığını gösterir[1129]. Kadı cebr düşüncesini kudret-sorumluluk ilişkisi açısından da eleştirmiştir. Ona göre kudretin makdûra mukârin olarak vuku bulduğunu söyleyen Cebriyye buradan hiçbirimizin tasarruflarında muhdis olamayacağı anlamını çıkarmıştır. Bu ise kâfirin iman konusunda sorumluluğunun bulunmadığı anlamına gelir. Çünkü şâyet buna gücü olsa yapardı. Buna gücünün olmaması kudretinin de olmadığı anlamına gelir. Bunun gibi kudretin iki zıdda uygun olduğu düşünüldüğünde şâyet mukârin olsa bu durumda iki zıddın aynı anlamda olması gerekir. Kadı'ya göre Cebriyye'nin bu iddiaları teklîf-i mâlâ yutâk kabilindendir[1130].

Kadı kesb görüşünü ilk ortaya atan kişi olduğunu söylediği Dırâr ile Cebriyye arasındaki ilişkiye de dikkat çekmektedir. Ona göre kulun tasarruflarını bir yönüyle kula, diğer yönüyle de Allah'a izafe eden kesb görüşü cebrden daha tuhaftır. Çünkü bu kişiler insan fiilinin Allah tarafından yaratılmış bir kesb olduğunu söylemişler ve

---

1125 el-En'âm 6/102, 148; en-Nahl 16/35; es-Sâffât, 37/96.
1126 Abdülbâkî, M.F., *Mu'cemü'l-müfehres*, "cbr" md.
1127 Bk. Müslim, *Sahih* IV, Kader, I. s. 2036; II. 6. 8; II, s. 2037 II. 7-8; I, s. 2036, II. 9-12. Buhârî, *Sahîh*, I, 82.
1128 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 17.
1129 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 344-345.
1130 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 396.

sonrasında ayrılığa düşerek mübâşir ya da mütevellid olsun tüm fiillerin kesb olduğunu iddia etmişlerdir[1131]. Cehm ve ona tabi olanlar ise kulların fiillerinin mahluk olduğunu ve fiillerin kula nisbetinin ancak mecâzî olduğunu söylemektedirler. Cehm gerçekte kulun fiilinin olmadığını söylemiş bu manayı takip eden Dırâr ise kula fiil izafe ederek adına "Allah tarafından yaratılan kesb" demiştir[1132]. Cehmiyye'ye göre ise fiiller Allah tarafından yaratılmıştır[1133].

Cebriyye'nin görüşlerini açıklayan Mâtürîdî kullara hakikat manasında fiil nisbet etmenin aklen ve zarûrî bilgiyle sabit olduğunu savunur[1134]. Mâtürîdî'ye göre Cebriyye'ye ait bu görüşü fazla taraftarı olmadığı ve tutarlı bir açıklaması bulunmadığı için uzun uzun anlatmaya gerek yoktur. Aslında cebri benimseyen kişi gerçek manada her söz ve fiili kendisinden nefyettiği için fikir beyan etme imkanı da ortadan kalkar. Halbuki ilmî tartışma onunla gerçekleşir. Sonuçta böylesiyle tartışmaya girmeye vesile teşkil edecek olan vâsıta ortadan kalkıp yok olmuştur. Bazıları Cebriyye'nin "Fiilin gerçek anlamda kula nisbet edilmesiyle hâlık ile mahlûk arasında benzeşme meydana gelir" tarzındaki endişesine ilim, vücûd, kevn ve diğer kavramlarla mukabelede bulunmuş ve Cebriyye'nin anlayışınca bunlarla da pekala benzeşmenin olabileceğini söylemiştir[1135]. Mâtürîdî'ye göre ehl-i cebr bilgiyi inkar ettikleri için onlarla fikrî tartışmaya girmek anlamlı bir davranış değildir[1136]. Bunun gibi fiiller konusunda cebr ve zorlama iddiası temelden yanlış ve bozuk bir telakkîdir; çünkü herkesin kendisini hür bildiği hususu duyu organlarıyla sabit olmuş bir vâkıadır[1137].

Nesefî, fiilleri Allah'a nisbet ederek kulun tedbirini reddeden ve kulların kudreti olmadığını söyleyerek tüm fiillerin iztırarî olarak meydana geldiğini söyleyen Cebriyye'yi eleştirir. Nesefî'ye göre kudretin varolduğunu düşünüp makdûra tesirini kabul etmemek muhâl bir durumdur. Nesefî'ye göre tüm canlıların fiillerinin iztırârî

1131 a.mlf., *el-Muhît,* s. 407.
1132 a.mlf., *el-Muğnî,* VIII, 4.
1133 a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 325.
1134 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* s. 287.
1135 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 288-289. İbn Hazm'a göre de insana fiil isnâd etmek Allah'la arasında bir benzeşme doğurmaz. Allah'tan vaki olan fiille insandan vaki olan fiil arasında fark vardır. Bizim fiillerimizi yaratan Allah'tır ve O'nun fiilinin bir illeti yoktur. Bizim fiillerimiz ise Allah yarattığı için vardır. İbn Hazm, *el-Fasl,* III, 25.
1136 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 288-289.
1137 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 381.

olarak gerçekleştiğini söyleyen Cehmiyye kulda kudretin varlığını ispatlayan delillere karşı gözlerini kapamış, kör olmuştur[1138]. Cebriyye mezhebinin aklın ve naklin delaletiyle batıl olduğunu söyleyen Nesefî buna âyetlerden delil getirir. Fiil yaratma yönüyle Allah'a kesb ve fiil yönüyle kula aittir. Allah bu fiilleri emrettiğine ya da nehyettiğine göre fiili olmayana emir ya da nehiy sabit olmamaktadır. Bunun gibi akıl planında Allah'a taat, masiyet, ve fuhşiyat irtikâbının izafesi ya da onun sevap ve ceza ile nitelenmesi çirkindir. Bu yönlerden fiilin Allah'a ait olması bâtıldır. Bunun gibi şâyet tüm fiiller Allah'a ait olsaydı O'nun kendine itaat ya da isyanı emretmesi de muhâl olur, O hem kul hem de Rab olmakla nitelenirdi[1139]. Fiil konusunda Nesefî daha çok Mu'tezile'yi muhatap alarak Cebriyye'ye uzun boylu cevap vermeyi gereksiz görür. Ona göre herkesin kendisini, fiillerinde muhtâr, fâil ve kâsib olduğunu bilmesi Cebriyye'ye cevap olarak yeter[1140].

İbn Hazm da Cebriyye'nin bu görüşünü naklî ve aklî istidlâllerle reddetmektedir. Ona göre Allah Cebriyye'nin bu görüşünün aksine insana bir çok âyette fiil isnâd etmektedir. Bunun gibi duyu organları insanda bir ihtiyârın varlığını ispatlamaktadır. Çünkü fail olmak ihtiyar vasfına sahip olmayı gerektirir. Fiilini ihtiyâr ile yapan ise hem lügatte hem de icmâ-ı ümmette Mücbire olarak nitelenemez[1141].

Cebr düşüncesini, kaleme aldığı müstakil bir risâle ile reddeden Şerif el-Murtazâ, aklî ve naklî delillerle eleştirdiği bu görüş yerine tefvîzi savunur. Ona göre kulların fiillerinin Allah'a ait olduğunu söyleyen kişi doğruluğu apaçık ortada olan mahsûsâtı inkâr etmektedir[1142]. Küfür, zulüm ve abes gibi fiillerin her yarattığında itkân ve ihkâm gözeten Allah'a ait olamayacağı düşünüldüğünde bu fiillerin insana ait olduğu ortaya çıkar. Bunun gibi kulun fiilleri Allah'a ait olsaydı bu durumda fiili emreden ve ona itaat edenin aynı kişi olması dolayısıyla Allah'ın kendi kendine emretmesi ya da nehyetmesi gibi bir durum ortaya çıkardı. Oysa ki Allah'ın kendi fiilinden dolayı insanlara azap etmesi câiz değildir[1143].

1138 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* II, 595.
1139 a.mlf., *Tebsıratü'l-edille,* II, 596.
1140 a.mlf., *Tebsıratü'l-edille,* II, 596.
1141 İbn Hazm, *el-Fasl,* III, 23-25.
1142 Şerîf el-Murtazâ, *İnkâzü'l-beşer* s. 290.
1143 Şerîf el-Murtazâ, *İnkâzü'l-beşer,* s. 274, 279, 281.

Şerîf el-Murtazâ kulların fiillerini ispat için Allah'a ait fiili de tanımlar. Buna göre Allah'ın uzunluk, kısalık, renk ve şeklinden dolayı insanlara azap etmesi câiz değildir. Çünkü bu işler Allah'ın fiilidir ve O'nun tarafından yaratılır. Ancak küfür ve fücûr Allah'ın fiili olmadığından Allah insanları bu fiillerden nehyedebilir ve buna uymayanlara azap edebilir. Böylece uzunluk, kısalık, renk ve şekil gibi Allah'a ait olan fiillerle; taat, masiyet, iman ve küfür gibi kullara ait fiiller birbirinden ayrılır. Bu durum insanların fiilleri ile Allah'ın fiillerinin birbirine karışmasını engellemektedir. Çünkü her iki fiil arasında da önemli farklar vardır[1144].

O, âyetlerde geçen ve halk sıfatının tüm mahlûkata teşmil eden ifadeleri de kendi düşüncesi istikametinde yorumlar. Buna göre "Her şeyi yaratan" sözünde kastedilen; yer, gök, gece, gündüz, cin ve insanın yaratılmasıdır yoksa küfür, zulüm ve yalan gibi insan fiilleri değildir. O kulların fiilleri dışında herşeyin hâlıkıdır[1145]. "Sizi de yaptıklarınızı da yaratan Allah'tır", âyetinin ise ağaçtan put yontarak bunlara ibadet eden Hz.İbrahim (a.s.) kavmini kınamak amacıyla geldiğini söyleyerek burada geçen "yaptıklarınız" ifadesinden kastın "yontarak ibadet ettiğiniz putlar" olduğunu belirtir[1146]. Bunun gibi âyetlerde geçen Allah'a ait hidâyet verme (hedy) ve saptırma (idlâl) fiilleri cebr ve ıztırâr manası içermez. Allah'ın saptırması insanları yaptıkları fiilin sonucu olarak cezalandırması, hidâyet ise iyi işler karşılığında doğru yola erdirmesidir[1147]. Şerif el-Murtazâ hadislerde geçen ve iyilikleri Allah'a, kötülükleri ise kula izafe eden rivâyetlerle görüşünü desteklemekte[1148], kulların fiillerinin Allah'a ait olmadığına dair hadislerden delil getirmektedir[1149].

Zeydiyye'den Kâsım b. İbrahim Cebriyye'nin kulun günahlarının Allah'ın kazâ ve kaderiyle olduğunu iddia eden görüşünü eleştirir ve bunun aksine Kur'ân'da bir çok

---

1144 Şerîf el-Murtazâ, *a.g.e*, s. 280.

1145 Şerîf el-Murtazâ, *a.g.e.*, s. 292.

1146 Şerîf el-Murtazâ, *a.g.e*, s. 294; Kadı Abdülcebbâr, *Muhtasar*, s. 214.

1147 Şerîf el-Murtazâ, *a.g.e*, s. 298. Şerîf el-Murtazâ bu bağlamda "Sen sevdiklerini hidâyete erdiremezsin", âyetinin anlamının "Sen sevdiklerini azaptan kurtaramazsın" olduğunu söyler. Bk. *a.e.*, s. 299.

1148 Şerîf el-Murtazâ, *a.g.e*, s. 277-278.

1149 Bir rivâyete göre, Ömer b. Hattâb'a huzuruna getirilen bir hırsıza neden bu fiili işlediğini sorar. Hırsız Allah'ın takdiri diye cevap verince Hz. Ömer ona 30 kırbaç vurdurur ve sonra elini keser ve şöyle der: Hırsızlığından dolayı elini kestim, Allah'a yalan söylediğin için de dövdüm. Şerîf el-Murtazâ'ye göre Ahmed b. Hanbel tarafından rivâyet edilen ve bir çok kişi tarafından bilinen bu rivâyet cebrî düşüncenin yanlışlığını ispatlamaktadır. Şerîf el-Murtazâ, *a.g.e*, s. 309-310.

âyetin bulunduğunu söyleyerek örnekler verir[1150]. Ona göre Kaderiyye ve Mücbire Allah'ın kitabı ile Peygamberin sözlerine muhâlefet etmiştir[1151]. Kasım b. İbrâhim Cebriyye'yi küfrün fâili olarak Allah'ı gösteren ifadelerinden dolayı eleştirmektedir[1152]. Kasım'ın torunu olan Yahya b. Huseyn'de benzer gerekçelerle Cebriyye'yi eleştirmiştir. Buna göre bir çok âyette fiil insana nisbet edilmektedir. Şâyet insan yaptıklarında cebr altında (mecbûr) olsaydı bundan dolayı yerilmesinin ya da övülmesinin bir anlamı olmazdı[1153]. Aynı zamanda cebr mensuplarının Allah'a fuhşiyat ve çirkinliklerin fiilini atfetmeleri doğru değildir. Allah âyetlerde açık bir şekilde bunların Şeytan'dan olduğunu söylemiş, başkalarına atfetmiş ve kaçınmayanlara azap vadetmiştir. Bunun gibi ayetler kulun masiyete olan gücünü bildirmektedir. Bu nedenle kötülüklerin Allah'tan olmadığını ve Allah tarafından irâde edilmediğini söylemeliyiz. Çünkü Allah nehyettiği şeylerin sebebi olamaz[1154].

B. İNSAN FİİLLERİNİN DOĞRUDAN SEBEBİNİN İNSAN OLMASI:TEFVÎZ GÖRÜŞÜ

1. Tefvîz Görüşünün Ortaya Çıkışı

İslâm düşünce tarihinde fiillerin doğrudan insana havalesi anlamına gelen tefvîz görüşü Mu'tezile mezhebine atfedilir. Ancak Mu'tezile öncesinde de kader tartışmaları sırasında benzer fikirler ortaya atılmıştır. Bu dönemde Kaderiyye adı verilen bazı kişiler insanın fiilleri üzerindeki etkisine dikkat çekmişlerdir.

İlk dönemde Kaderiyye ismi çeşitli gruplara verilen müşterek bir isimdir. Bu isim sadece insanın fiil kudretini ön plana çıkaranlara değil; kaderi reddedenlere de isnâd edilmiştir[1155]. Bunun gibi Mu'tezile öncesinde kaderi insan kudretini reddeder bir şekilde yorumlayarak fiilleri doğrudan Allah'a izafe eden Cebriyye de kaderî olarak nitelenmiştir. Hatta insan fiilleri üzerinde yapılan ilk tartışmalarda kaderi savunanlar

1150 Örnek olarak el-Kasas 10; Yusuf 18, 100; el-Enbiyâ 87 âyetlerini gösterir. Kâsım b. İbrahim er-Ressî, *er-Redd ale'l-Mücbire*, (*Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde s. 144-159) s. 147.
1151 Ressî, *er-Redd ale'l-Mücbire*, s. 148.
1152 Ressî, *a.g.e.*, s. 151-152, 155.
1153 Yahyâ b. Huseyn, *er-Red ale'l-Mücbire*, s. 50.
1154 Yahyâ b. Huseyn, *a.g.e.*, s. 50-51.
1155 Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 99. Watt, Nallino'nun Kaderiyye isminin ilk dönemde kaderi münakaşa ederek zaman harcayan kişilere kader hakkında benimsedikleri açık görüşe dayandırılmaksızın isnâd ediliyordu. *İslâmın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, s. 65.

cebre yakın bir tavır aldıkları için eleştirilmişlerdir[1156]. Kadı Abdülcebbâr'a göre ilk dönemde Kaderiyye ismiyle anılmaya layık olan gruplar kader konusunu sürekli gündemde tutarak "Allah'tan başka hüküm yoktur" diyen Hâricîler ile zina ve yol kesme gibi fiilleri Allah'a izafe eden Cebriyye'dir. Kadı'ya göre fırkaların Kaderî olarak nitelenmeyi kabul etmesinin nedeni ise bu konuda vârid olan hadislerdir[1157].

Kaderiyye ismi ilk dönemde insanın fiillerinin sebebi olduğuna inananlar kadar reddedenlere de isnâd edilmiştir. Nitekim Eş'arî Kaderiyye isminin ilk defa Hâricîlerin Acâride koluna mensup kişiler arasında ilâhî takdir bağlamında cereyan eden tartışmalar sırasında ortaya çıktığını söylemektedir[1158]. Bununla birlikte o muhâlifler tarafından kullanılan bu isme Ehl-i Hakk'ın Mücbire sıfatını eklediğini de belirtir[1159]. Eş'arî'ye göre, Kaderîler Allah'ın şerri ve küfrü takdir ettiğini söylediklerinden dolayı bu isme müstehak olmuşlardır. Onlara göre kaderi ispat eden herkes Kaderî'dir, ispat etmeyenler ise Kaderî değildir. Eşa'rî bu kişilere cevaben Kaderî'nin kaderin Allah'ın taktirinde değil, kendi elinde olduğuna inanan kişi olduğunu söyler[1160]. Montgomery Watt Eş'arî'nin bu terimin gerçek menşeini bilmemekle birlikte burada bazı hususları ortaya koyduğunu söyler. Buna göre Kaderiyye öncelikle bir lakap olarak kullanılmış ancak zamanla kendilerine bu lakap verilen kişilerin canı sıkılarak bunu muhaliflerine atmaya

---

1156 Hasan-ı Basrî, dönemin halifesi Abdülmelik b. Mervân'a yazdığı risalede insanın irâde ve sorumluluğunu ortadan kaldıran kader anlayışını eleştirmektedir. Bu görüşe sahip olan kişiler katı cebrî bir tavırla Allah'a zulüm isnâd ederek meşîet konusunu tartışmaya açmışlardır. Hasan-ı Basrî'ye göre Allah kimseye zulmetmez, asıl zulmedenler insanlardır. Hasan-ı Basrî kaza ve kader hakkındaki görüşleriyle Allah'ın kitabına ve adaletine muhalefet eden kişilerin din işlerinde hırs gösterirken dünyevi işlerinde kaza ve kadere razı olmadıkları belirtir. Bk., Hasan el-Basrî, *Risâle fi'l-kader* (*Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde), I, 82-93. İlk dönemde Zeydiyye'den Ressî de Kaderiyye ile Mücbireyi aynı anlamda kullanmıştır. Bk. *er-Redd ale'l-Mücbire*, (*Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde s. 144-159) s. 144, 147. Wolfson ilk dönemde Kaderiyye isminin Cebriyye mezhebini nitelediğini söyler. *Kelâm Felsefeleri*, s. 462-469.

1157 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 775. Kadı Abdülcebbâr bu sözde kader konusunu gündeme getiren kişileri kınayan hadislere işaret etmektedir. Bu hadislere örnek olarak "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsileridir", hadisi ile "Ümmetimden iki sınıf insan 70 nebinin lisanıyla lanetlenmişlerdir. Bunlar Mürcie ve Kaderiyye'dir.", hadisini gösterebiliriz. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 86, V, 407; Ebû Dâvud, "Sünnet", 16.

1158 Eş'arî, *Makâlât*, s. 94. Eş'arî bir yerde müşrik ve mü'minlerin çocuklarının cennette olduğu görüşünü benimseyen hâricî bir gruptan Kaderî olarak bahseder. *a.e*, s. 126.

1159 Eş'arî, *Makâlât, s.* 430. Eş'arî bu dönemde kader hakkında konuşan Ebû Şemre'nin kaderî olarak isimlendirildiğini belirtir. *Makâlât,* s. 477.

1160 Eş'arî, "Madem ki fiillerinizi takdir ve icra edenin Allah değil kendiniz olduğunu düşünüyorsunuz, o taktirde Kaderî biz değil siz olmalısınız. Çünkü biz fiilleri ne kendimize ne de Rabbimize isnâd etmeyiz, bunun gibi fiilleri biz takdir ediyoruz da demeyiz. Bilakis bunların bizim için takdir olunduğunu söyleriz" diyerek devam eder. *el-İbâne,* s. 135-136.

başlamışlardır[1161]. Bunun gibi Eş'arî kaderi takdir etme ya da takdir etme kudreti anlamında kullanmıştır[1162]. Watt'a göre Kaderiyye çok önemli grupların içine girip çıkmakla birlikte kendini bir mezhep olarak asla kabul ettirememiştir. Ancak Kaderiyye'nin tam olarak ne olduğu kimlerden oluştuğu konusu da tam olarak belli değildir[1163]. Tüm bunlardan hareketle Kaderiyye isminin kader konusunda lehte ve aleyhte fikirde bulunan kişiler tarafından temsil edildiğini söyleyebiliriz.

Ehl-i sünnet Kaderiyye ve Mu'tezile'yi çoğunlukla birbirine benzetmektedir[1164]. Bâkıllânî'ye göre bunun nedeni her iki grubun Allah'ı dışarıda bırakarak, amellerin yaratıcısı, sahibi, ve takdir edicisi olarak kendilerini gösteren yalan bir iddiada bulunmalarıdır. Kaderiyye ismi şeriatta fiillerin yaratılması konusunda yalan söyleyerek hak dışı bir yola sapan kişiyi kınamak için konulmuştur. Böylece onlar Ehl-i sünnetin ispat ettiği kaderi Rablerinden nefyetmekte, amellerin takdirini ve yaratılmasını kendilerine nisbet etmektedirler[1165]. Eş'arî, Kaderiyye ve Mu'tezile'yi birbirinden ayırmaktadır[1166]. Mu'tezile'nin ise bu isimle anılmaya karşı çıktığı bilinmektedir[1167].

Tüm bu görüşlerden sonra meşhur olan kanaatin Kaderiyye isminin Mu'tezile öncesinde kader tartışmalarında insan kudretini ön plana çıkaran kişilere verilmesi yönünde olduğu söylenebilir[1168]. Bu dönemde kadere dair ilk tartışmalar sırf akademik tartışmalar olmaktan çok siyasi içeriğe de sahiptir. Kaderiyye mezhebinin kurucusu olarak düşünülen Ma'bed el-Cühenî (ö. 85/704) Emevîlerin zulümlerinin Allah tarafından takdir edildiği hususunu yani cebri reddetmiş, bu konuda Gaylân ed-Dımeşkî

1161 Watt bu hususta başarısız olduklarını, çünkü Kaderî teriminin Hayyât ve İbnü'l-Murtazâ gibi Mu'tezilî müellifler tarafından asla kullanılmadığını söyler. *İslâm'ın İlk Döneminde Hür İrade ve Kader,* s. 66.

1162 Watt kelimenin *Makâlât*'ta bu anlamda kullanımına dair örnek verir. Bk. Eş'arî, *Makâlât,* s. 93, 96, 97, 116, 124. Ona göre bu konuda Şehristânî de Eş'arî'ye uymuştur. *İslâmın İlk Döneminde Hür İrade ve Kader,* s. 66, 73-74.

1163 Watt, *a.g.e,* s. 66-67. Watt Kaderiyye'nin Bağdâdî ve Şehristânî tarafından Mu'tezile'ye benzetildiğini söyler. Watt, *a.g.e.* s. 78, dn: 71.

1164 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 500; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* s. 137; Cüveynî, *el-İrşâd,* s. 224-225; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* II, 594-595; İsferâyînî, *et-Tebsîr,* s. 105.

1165 Bâkıllânî, *et-Temhîd,* s. 362-364.

1166 Eş'arî, *Makâlât, s.* 549. İbn Fûrek Eş'arî'nin Kaderiyye'yi "fiillerin sadece insan irâdesiyle meydana geldiğini kabul eden kimseler" olarak tanımladığını belirtip Kaderiyye ve Mu'tezile'yi ayrı ayrı zikretmiştir. *Mücerred,* s. 105-106.

1167 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 772-775.

1168 Bk. Üzüm, İlyas, "Kaderiyye", *DİA,* XXIV, 64.

ona katılmıştır[1169]. Bağdâdî ve sonraki mezhepler tarihi yazarlarının Mu'tezile ve Kaderiyye'yi eşleştirmesi, bu iki zümre arasında bir tür ilişkinin bulunmasından çok kader konusundaki görüşlerinin örtüşüyor olmasından dolayıdır. Aralarında Steiner, Von Kramer, De Boer, Dozy ve Hofsma gibi isimlerin bulunduğu müsteşrikler ise Mu'tezile'yi Kaderiyye'nin devamı olarak görme eğilimindedirler[1170].

2. Tefvîz Görüşünün Genel Özellikleri

İnsan fiilleri üzerinde ortaya atılan fikirler özünde kader ve irâde hürriyeti hakkında yapılan tartışmalara dayanmaktadır[1171]. Bu tartışmaya katılan gruplar aynı zamanda insan-fiil ilişkisine yani insan fiillerindeki sebepliliğe temas etmişlerdir. Bunlar içinde insanın fiilinin doğrudan sebebi olduğunu savunarak bunu mezhebinin esası haline getiren kişiler ise Mu'tezile'ye mensuptur.

Mu'tezile'ye göre fiil yaratma yönüyle insana aittir. İnsan bütün tasarruflarında muhtârdır[1172]. Şehhâm (ö. 278/892) dışında tüm Mu'tezile Allah'ın insan fiilleri üzerinde kudretle vasıflanamayacağı konusunda ittifak etmiştir[1173]. Allah'ın insan fiilleri üzerindeki irâdesi onları emretmesi anlamına gelir[1174]. Allah kulları için iman, küfür, isyan ve kesb yaratmaya kâdir değildir[1175]. O, kâfiri kâfir, mü'mini de mü'min olarak yaratmamış, insan sonradan kâfir ya da mü'min olmuştur[1176].

Mu'tezile'yi bu görüşe sevkeden nedenlerden en önemlisi kötülüğü Allah'tan uzak tutmaktır. Fiilleri Allah'a atfeden Cebriyye karşısında Mu'tezile Allah'ı kötülüğü yaratmaktan tenzih etmiştir. Buna göre âdil ve hakîm olan Allah, çirkin ve kötü olan bir

---

1169 Watt, *a.g.e.*, s. 103-107; İbrahim Medkûr, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, II, 96-97.

1170 Turhan, Kasım, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri,* s. 40. Şehristânî, Mu'tezile'yi anlatmak için kullandığı "onlar kendilerine ashâbu'l-adl ve't-tevhîd derler; onlara kaderiyye ve adliyye de denir" ifadesi bu durumun müslümanlar tarafından da benimsendiğini göstermektedir. *el-Milel,* I, 43.

1171 Watt, İslâm'ın ilk döneminde kader üzerine yazdığı eserinde bu dönemde modern dönemde görülen irâde hürriyeti kavramının teşekkül etmediğini ve meselenin kader kavramı etrafında döndüğünü söyler.

1172 Eş'arî, *Makâlât,* s. 229, 235; Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 324-325. Mu'tezile'de insan fiilleri hakkında bk., Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Kadı Abdülcebbâr ev Akılcılık,* s. 276-283.

1173 Eş'arî, *Makâlât,* s. 199, 549; Şerîf el-Murtazâ, *İnkâzü'l-beşer,* s. 292.

1174 Eş'arî, *Makâlât,* s. 190; Şehristânî, *el-Milel,* I, 55; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* s. 146; Kadı Abdülcebbâr, *Muhtasar,* s. 197, 210.

1175 Eş'arî, *Makâlât,* s. 550.

1176 Eş'arî, *Makâlât,* s. 227-228.

şeyi istemez ve yapmaz. Onun bütün fiilleri iyi ve güzeldir ve o yaptığı her şeyi ancak güzelliğinden dolayı yapar[1177]. Bu nedenle Allah'ın kulların fiillerinin yaratıcısı olması mümkün değildir. Çünkü insan fiilleri zulüm ve cevr niteliğinden uzak olamaz. Şâyet Allah bu zulmün yaratıcısı olsaydı, o taktirde zâlim olmuş olurdu ki, o bundan münezzehtir[1178]. Bu görüş doğrudan Mu'tezile usûlünün esasını oluşturan ve ilâhî varlığın tüm eksik ve noksan sıfatlardan tenzihini amaçlayan tevhid ilkesi ile alakalıdır[1179]. Mu'tezile Allah'ın kötülük işleyecek kudrete sahip olmakla birlikte merhamet ve hikmetinden dolayı işlemediğini kabul etmiş, işi şerrin varlığını reddetmeye kadar götürmüştür[1180].

Mu'tezile'ye göre Allah'ın adaleti gereği olan insan sorumluluğunun ispatı fiilin gerçek anlamda insana isnâdı ile mümkündür[1181]. İnsanın kendi fiillerinin fâili olması, fiilinden dolayı övgüye ya da yergiye müstehak olmasının bir şartıdır. Bunun aksi insanın, kendisine ait olmayan fiilden dolayı ceza görmesi anlamına gelir ki bu Allah'ın adaletiyle bağdaşmamaktadır[1182].

Mu'tezile'nin tefvîz görüşünde ilâhî irâde karşısında insan irâdesini hiçe indiren cebrî determinizme karşı takındıkları tavrın büyük etkisi vardır[1183]. Onlara göre kulun fiilini yapma ya da terketme kudretine sahip olması bu durumu ortadan kaldırmaktadır. Bunun aksini düşünmek ise mutlak anlamda ıztırâr ve cebir doğurmakta, insan fiilini, renkler, kevnler ve damardaki nabzın atışı gibi zorunlu bir fiil konumuna indirmektedir[1184]. Bunun gibi Allah'ın tüm fiilleri yarattığına inanmak

---

1177 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* 131-132, 301, 510, 512; a.mlf., *Muhtasar*, s. 203.

1178 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 345-357; Şerîf el-Murtazâ, *İnkâzü'l-beşer*, s. 279.

1179 Mu'tezile'nin ihtiyârî fiiller hakkında ileri sürdüğü bir husus, bu fiillerin bir kısmının çirkin ve gayr-i meşru olduğundan hareketle bu fiillerin Allah'a havalesi durumunda O'na yakışık olmayan bir nisbetin gündeme geleceğidir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 375; Kadı Abdülcebbâr, *Muhtasar*, s. 205-208; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 600.

1180 Eş'arî, *Makâlât*, s. 200, 201, 555, 557, 576. Bu konuda Abbâd b. Süleymân hastalık ve müsibetin şer olmadığını söylerken Ebu Ali el-Cübbâî bunların mecazen olarak şer olmakla nitelemiştir. Eş'arî, *Makâlât*, s. 247, 537, 575.

1181 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 290. Richard Frank, Basra Mu'tezilesinde ahlâkî sorumluluğun kulun sebepliliği (kudret) ile olan ilişkisini ve bunun şartlarını açıklıyor. Frank, R., "Several Fundamental Assumptions of The Basra School of The Mu'tazıla", *SI*, sayı: 33, s. 5-19 (1971).

1182 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 778.

1183 Mâtürîdî Mu'tezile'nin tefvîz görüşünde Cebriyye telakkisinin yanlışlığından destek aldığını söyler. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 289. Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi,* s. 45.

1184 Kadı Abdülcebbâr, *Muhtasar*, s. 216; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 600.

insanla onun arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaktadır[1185]. Bu bir anlamda insanın bizzat yaptığı fiillerin fâilinin başkası olması anlamına gelir ki, bu durum emir ve nehye tabi hükümlerin insanla olan ilgisini ortadan kaldırır[1186]. Mu'tezile, tefvîz görüşünde kesb teorisini ortaya atan Dırâr ile Eş'arîleri de eleştirmiştir[1187].

Mu'tezile fiilin kula ait olduğunu aklî ve naklî delillerle de açıklamaktadır. Bu konuda yaratma sıfatını insana izâfe eden âyetleri görüşlerine dayanak yapmakta[1188], hadislerde de iyiliklerin Allah'a, kötülükler ise kula izafe edildiğini belirtmektedir[1189].

Bunun gibi fiilin kulun kastından kaynaklanan bir tasarruf sonucu elde edilmesi de fiilin kula ait olduğunu ispatlar. İnsan hareket etmek istediğinde hareket eder, sükûn istediğinde ise sükûn eder. Bunu inkar eden zarûrî bir bilgiyi inkâr etmiş olur. Şâyet insanda mevcut hâdis kudretin irâde ettiği şeyleri icad etme kudreti olmasaydı insan bunu kendisinde hissetmezdi[1190]. Kullara zor gelen işler ile durumlarına uygun olarak gerçekleşmeyen fiiller ise Allah'a aittir[1191]. Câbirî Mu'tezile'nin insanın yarattığı fiiller ile, doğrudan Allah'a nisbet edilen fiilleri birbirinden ayırma konusunda fiilin fâiline baktığını, eğer fâilin kasdı ve arzusu ile meydana geliyor ve yapmak istemeyip geri durduğunda ortadan kalkıyorsa bu fiilin o fâile özgü olduğuna, yani fiili onun yarattığına hükmedildiğini söyler. Eğer bir fiil kendisine verilen kudret ile fiillere güç yetiren insanın gücü dahilinde değilse bu durumda fiillere kendi zatıyla güç yetiren yüce

---

1185 a.mlf., *el-Muhît,* s. 343.

1186 a.mlf., *el-Muhît,* s. 348.

1187 a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 325.

1188 Buna delil olarak Mu'tezile şu âyetleri gösterir. el-Mü'minûn 23/14; el-Ankebût 29/17; es-Secde 32/7; Al-i İmrân 3/78; es-Saffât 37/96. Bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn,* s. 100-101; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* s. 135. Mâtürîdî ise aynı konuda şu âyetlere işaret eder. el-En'âm 6/70; el-Kehf 18/28, 46; el-Kasas 28/60. Bunun gibi Mu'tezile iddiasına dayanak olarak Kur'an'da çatıları üzerine çökmüş beldelere (el-Bakara 2/26), konuşan kuşlara (en-Neml 27/20-22), halinden şikâyet eden hayvanlara nisbet edilen fiilleri örnek göstermiştir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 290. Nesefî'nin bildirdiğine göre "Yaratıcıların en güzeli bundan yücedir" âyeti Mu'tezile'ye göre başka yaratıcıların varlığını gösterir. *Tebsıratü'l-edille,* II, 598. Şerîf el-Murtazâ da bu âyetlere temas etmektedir. *İnkâzu'l-beşer,* s. 274-277. Yahyâ b. Huseyn, *er-Red ale'l-Mücbire,* s. 44, 49-50.

1189 Şerîf el-Murtazâ, *İnkâzu'l-beşer,* s. 277-278, 309-310.

1190 Kadı Abdülcebbâr, *Muhtasar,* s. 203, 208, 216. Şehristânî uyuyan, dikkatsiz (sâhî) ve gâfil kişinin fiilinin kendi kastına uygun gerçekleşmediğini, buna rağmen Mu'tezile tarafından bu fiillerin kullara nisbet edildiğini söyleyerek karşı çıkıyor. Bunun gibi arazlardan bir çoğu kulun istek ve arzusuna uygun meydana gelmesine rağmen sizin icat dediğiniz şekilde kula nisbet edilmemektedir. Bunlara örnek boyama ile oluşan renkler, karışım, sıcaklık, soğukluk ile oluşan yemekler, yemek yenildiğinde oluşan doyma, susama, kavrama gibi durumlar Allah'ın âdet yoluyla icat ettiği fiillerdir. Bu fiillerdeki zarûret iddiası doğru değildir. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* s. 79-80.

1191 Mu'tezile'ye göre bu fiiller; cisimlerin fiilleri, renkler, tat, koku ve tasvirlerdir. Kadı Abdülcebbâr, *Muhtasar,* s. 203.

Allah'ın gücü dahilinde bulunması gerekir. Bu nedenle sükûn, hareket, telif, i'timâd ve konuşma gibi mütevellid fiiller insanın kastı ve arzusu yoluyla olduğundan insana ait fiiller olarak nitelenir. Fakat insana rüzgar, tat, renk, ısı ve soğuk gibi fiilleri meydana getirme gücü verilmediğinden bu fiiller sadece Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir[1192]. Bunun gibi fiiller, Allah tarafından yaratılsaydı bu fiillere sadece Allah'ın kudret sahibi olması gerekirdi[1193]. Allah fiilleri yaratma konusunda insana kudret vermeseydi kendisine emretmiş ve nehyetmiş olurdu[1194]. Ayrıca insanların yaptıkları iyi fiillerden dolayı övülüp, kötülerinden dolayı yerilmeleri de bunu ispatlar. Biz insanları boyu, şekli ve renginden dolayı değil fiillerinden dolayı överiz. Bu durum fiillerin kula ait olduğunun delilidir. Bunun gibi biz fiilleri meydana getirmek için aletlere, kudrete ve engellerin ortadan kaldırılmasına ihtiyaç duyarız. Ok atmak isteyen kişi bu konuda ilim ve kudret sahibi olmaya ihtiyaç duyduğu gibi, yaya ve arada herhangi bir engel olmamasına da ihtiyaç duyar. Şâyet ok atma fiili Allah'a ait olsaydı tüm bunlara ihtiyaç duymazdı. Çünkü Allah fiillerinde muhtaç değildir. Bunun gibi fiillerin yaratıcısı Allah olsaydı emir, nehiy, peygamber gönderme ve emr-i bilmaruf, nehy-i ani'l-münker gibi konular batıl, hesaba çekme ve cezalandırma da çirkin olurdu[1195].

Fiillerinin fâilinin/sebebinin insan olduğu hususunda ittifak eden[1196] Mu'tezile, bu konuda insana kudret verenin ise Allah olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte Allah insan fiili (makdûr) üzerinde güç sahibi değildir[1197]. Aslında Mu'tezile'nin "insan, fiillerinin hâlıkıdır" sözü, onların tenzih konusundaki duyarlılığı düşünüldüğünde "fiilin, Allah'ın insanda yarattığı kudretle ortaya çıkması" anlamına gelmektedir[1198]. Ne varki Allah bu kudreti verdikten sonra insanı bunun sonucunu meydana getirme noktasında hür bırakmıştır. İnsan dilediği gibi kudreti sarfedebilir, bununla iyiye olduğu kadar kötüye yönelebilir.

1192 Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Akılyapısı*, s. 264.
1193 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VIII,177.
1194 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 598.
1195 Kadı Abdülcebbâr, *Muhtasar*, s. 208-209; Şerîf el-Murtazâ, *İnkâzu'l-beşer*, s. 279-281; Yahyâ b. Huseyn, *er-Red ale'l-Mücbire*, s. 60.
1196 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 135; Şehristânî, *el-Milel*, I, 45. Aslında fiillerin insana nisbeti konusuna Cebriyye dışında tüm kelâmcılar katılmaktadır. Ancak Mu'tezile kudret-fiil ilişkisinin kul adına yaratma olduğunu söylerken Ehl-i sünnet buna kesb demiştir.
1197 Mu'tezile'ye göre iki kâdirden bir makdûrun meydana gelmesi kabul edilemez. Burada kesb teorisinin bir eleştirisi vardır. Eş'arî, *Makâlât*, s. 549.
1198 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 162.

Mu'tezile, insan fiilinin meydana gelmesinde etkili olan kudreti istitâat olarak nitelemiştir. Mu'tezile terminolojisinde kuvvet, takat ve kudret kelimeleri ile eş anlamlı olan istitâat[1199] kulun fiilinin sebebi olmasının en önemli unsurudur[1200]. Mu'tezile'ye göre istitâat; fiile ve onun zıddına güç yetirmekten ibarettir. Bu, insanda fiilden önce vardır ve ihtiyarın uygulanması sırasında gereklidir[1201]. Çünkü bir kişi kâdir olmak için kudret vasfına sahip olmak zorundadır. Kudret bir kimsenin fiilini yapıp yapmamasına imkan veren durumdur. Bu vasıf bir şeyi yapan ile yapamayanı birbirinden ayıran en önemli özelliktir. Bunun gibi kudret kâdir olma konumunda birbirine eşit olan iki kişiden birinin fiile diğerinden daha müsait olduğunu da göstermektedir[1202]. Tüm bu durumlar kulda kudretin fiilden önce olmasını gerekli kılmaktadır. Bu görüşe uygun olarak Kadı Abdülcebbâr fiili "havâdislerden kudret sahibi olanlardan hâsıl olan şey" olarak tanımlamaktadır. Kadı'ya göre fâilin fiilin vukuu anında kudret yanında ilim ve irâde gibi manalara da ihtiyacı vardır. Bunlardan kudret fiilden önce, ilim fiile yakın ve onunla beraber, irâde ise hem önce hem de fiille beraber olmalıdır. Allah ma'dûm, zayıf ve âcizi fiille sorumlu tutmaz. Kulda tüm bu durumların bulunması kulun fiilinin yaratıcısı olduğunu gösterir[1203]. Mu'tezile'den Bağdat ekolü mensuplarına göre ise fiil (makdûr) kudretten önce bulunduğu gibi kudret ve fiil arasında bir zaman aralığı bulunabilir[1204]. Kâ'bî'ye göre ise istitâat iki zamanda baki kalmaz. Allah fiilin oluşumunun ikinci anında bir kudret yaratır ve fiil kendisine tekaddüm eden bu kudretle vaki olur[1205].

Mu'tezile istitâatin fiili gerektirmediği (mûcibe) konusunda fikir birliği içindedir[1206]. Buna göre fiil ile bu fiilin sebebi olan istitâat arasında herhangi bir zorunluluk yoktur. Kudret ve makdûr birbirinden ayrıdır ve aralarında bir zaman aralığı bulunur. Mu'tezile'ye göre kudret-fiil ilişkisinde karşılaşılan herhangi bir zorunluluk

---

1199 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 394.

1200 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, 221; Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 304. Bişr b. el-Mu'temir ve Dırâr b. Amr'a göre istitâat hem fiilden önce hem de fiiller beraberdir. Nazzâm, Esvârî ve Keysân'a göre ise istitâat istitâat sahibinden ayrı bir şey değildir. İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 22.

1201 Kadı Abdülcebbâr, *Muhtasar*, s. 217; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 197-198.

1202 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 391; a.mlf., *Muhtasar*, s. 216.

1203 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 410.

1204 Onlara göre bu konu, adalet ilkesine bağlıdır. Çünkü kudretin fiile yakınlığını kabul etmek teklîf-i mâlâ yutâk açısından çirkindir. Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 390.

1205 Eş'arî, *Makâlât*, s. 230, 232. Burada Kâ'bî'nin insan kudreti hakkında atomcu bir görüşe sahip olduğu söylenir. Watt, *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrâde ve Kader*, s. 102.

1206 Eş'arî, *Makâlât*, s. 230-231.

insandan irâde ve ihtiyâr vasfını dolayısıyla sorumluluğu kaldırmaktadır. Bunun gibi kudret sahibinin bazı konularda âciz olması onda kudret ve istitâat vasfının varlığına zarar vermemektedir[1207]. Mu'tezile'nin irâde-fiil ilişkisi konusundaki görüşü de kuvvet-fiil ilişkisi hakkındaki görüşünden pek farklı değildir. Nasıl ki insan kapasitesini ifade etmek için kuvvet, istitâat ve kudret kelimeleri arasında fark görülmemişse; insanın seçim ve tercihini ifade eden irâde, ihtiyâr ve îsâr kelimeleri arasında da fark görülmemiştir. Bu konuda asıl mesele irâde-fiil ilişkisinin niteliği konusundadır. Mu'tezile'de irâdenin fiili gerektirip gerektirmediği (mûcibe), fiilden önce veya fiille beraber olması ve insanda irâdenin varlığı gibi hususlar sıkça tartışılmıştır[1208]. Kudretin fiili gerektirmediği konusunda görüş birliği içinde olan Mu'tezile irâde konusunda ise ikiye ayrılmıştır[1209].

İstitâat konusunda Mu'tezile içinde farklı görüşler vardır. Bişr b. Mu'temir ile Sümâme b. Eşres istitâatin fonksiyonunu icrâ edebilmesi için vücût azalarının tam ve sıhhatli olması, bunun gibi her tür arıza ve hastalıktan uzak olmasının gerektiğini söyler. Daha önceleri Gaylân ed-Dımeşkî tarafından dile getirilen bu görüş Bağdat ekolünün kudret anlayışına da uygundur[1210]. Ebu'l-Hüzeyl ise selamet ve sıhhat dışında bir araz olarak nitelediği istitâatin kalbin fiilleri ile azaların fiilleri arasındaki farkı oluşturduğunu belirtir[1211]. Ebu'l-Hüzeyl insanın yürüme, içme, yeme, cimâ ve ayakta durma gibi fiillerinin Allah'ın fiilleri olduğunu ve konuda kulun istitâat ve ihtiyarının bulunmadığı şeklindeki görüşü nedeniyle eleştirilmiştir[1212].

İnsanın gerçek anlamda fiilinin yaratıcısı[1213] olduğunu söyleyen Mu'tezile fâil

---

1207 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IV, 331.

1208 Turhan, Kasım, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul 1996, s. 50.

1209 Bu konuda Ebu'l-Hüzeyl ve Nazzâm'ın içinde bulunduğu büyük grup kendinden sonra murâdı ara vermeksizin var kılan irâdenin murâdını gerektirdiğini söylerken, Bişr b. Mu'temir ve Cübbâî'nin de aralarında bulunduğu grup irâdenin murâdı gerektirmediği görüşündedir. Eş'arî, *Makâlât*, s. 415.

1210 Bağdatlılara göre fiil yapacak bedenin sağlıklı oluşu fiilin de sağlıklı olması anlamına gelir. Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 394.

1211 İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, s. 50-51; Şehristânî, *el-Milel*, I, 52. İbn Hazm'ın bildirdiğine göre Ebu'l-Hüzeyl istitâatin ne fiil öncesinde ne de fiille birlikte bulunduğuna inanır. Ona göre istitâat fiilin ilk varolduğu anda yok olur. *el-Fasl*, III, 22.

1212 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 639.

1213 Fiili kula nisbet eden Mu'tezile bu konuda fâil, muhdis, muhteri' ve münşi' kelimelerini kullanmaktadır. Eş'arî, *Makâlât*, s. 539.

ve hâlık isimlerini aynı anlamda kullanmıştır[1214]. İlk dönem Mu'tezile âlimlerinin insanı hâlık olarak nitelemekten kaçındıklarını söyleyebiliriz. Bunun nedeni olarak Ehl-i sünnet kanadından gelebilecek muhtemel eleştirilerden çekinmelerini gösterebiliriz[1215]. Nitekim fikirleri objektif bir şekilde aktaran Eş'arî Mu'tezile'nin kula hâlık dediğine dair bir ifadeye yer vermemektedir[1216]. Cüveynî ve Nesefî Mu'tezile'nin ilk tabakasının kula yaratan adını vermekten daima kaçındıklarını, kula fiillerin varedicisi, kudretiyle onun yaratıcısı vasfını verenlerin ise sonrakiler olduğunu söylemektedirler[1217]. Sonraki dönemde ise Mu'tezile kula hâlık dediği için eleştirilmiştir. Şehristânî ve Bağdâdî halk sıfatının insana nisbet edilemeyeceğini çünkü yaratıcının (hâlık) yarattığı şeyi bütün ayrıntılarıyla bilmesi gerektiğini, insanın ise bu vasfa sahip olmadığını söylemektedir[1218]. Kadı Abdülcebbâr kulu fiilin hâlıkı olarak nitelemekte bir mahsur görmemektedir. Aslında sonraki dönem Mu'tezile âlimleri tarafından kulun hâlık olarak nitelenmesi fiilin gerçek anlamda fâiline nisbet edilmesi amacına yöneliktir.

3. Tefvîz Görüşüne Karşı Çıkanlar

Mu'tezile'nin tefvîz görüşü Ehl-i sünnet âlimleri tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Bu kişilere göre insan fiileri alanında fâil yaratıcı manasına gelir ve insanın bir şey yaratması mümkün değildir[1219]. Kul fiilinin hâlıkıdır diyenler Allah ve

---

1214 Eş'arî bu konuda Mu'tezile'den Nâşî'nin farklı görüşte olduğunu söyler. Nâşî'ye göre insan gerçek anlamda fâil ya da muhdis değildir. Gerçek fâil Allah'tır, insan ise ancak mecâzen fâildir. Eş'arî, *Makâlât*, s. 501, 539. Nâşî insandan fiilin meydana gelmesini sağlayan ilim, fiil, kudret vasıflarının da mecâzi olduğunu söyleyerek Cebriyye'ye yaklaşmıştır. Eş'arî, *Makâlât*, s. 185, 501.

1215 Turhan Kasım, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s. 47.

1216 Eş'arî, *Makâlât*, s. 538-539. Eş'arî'ye göre bazı Mu'tezilîler fâil ile hâlıkın aynı manada olduğunu söylemekle birlikte insan hakkında halk tabirini kullanmazlar. Bazısı ise yaratmanın aletsiz ve organsız bir fiil olduğunu ileri sürerek insan için bu durumu imkansız görmüşlerdir. Cübbâî ve taraftarlarına göre ise hâlık kendisinden mukadder olarak bir fiil vaki olandır ve ister kadîm ister hâdis olsun kendisinden bu türden bir fiil vâkî olan kişi hâlıktır. Eğer insan da bu tarz bir fiil yaparsa ona da hâlık denilebilir. *Makâlât*, s. 195, 227-228.

1217 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 173-174. Nesefî'ye göre de Mu'tezile'den ilkler halk isminin kula izafesini doğru görmeyerek "Allahtan başka hâlık yoktur" ifadesinde bütün müslümanlara uyuyorlardı. Şâyet halk anlamını kabul etseler dahi kula icad ve ihdas fiilini isnâd edip kulun fiilinin muhdisi ya da mucidi olduğunu söylüyorlardı. Bu durum Ebû Ali el-Cübbâî dönemine kadar devam etti. O, halk fiilini kula nisbet etti ve kulu hâlık olarak isimlendirdi. İnsanlar onun bu cüreti karşısında şaşırdılar. Ebû Abdullah el-Basrî ise hiçbir müşrikin cesaret edemediği şeye cesaret ederek gerçek hâlıkın kul olduğunu, Allah'ın gerçekte hâlık olmadığını ve mecazen böyle isimlendirildiğini iddia etti. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 594-595.

1218 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 136; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 68.

1219 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 134; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 174.

kul arasında bir ortaklık kurmuşlardır ve bu açık bir şirktir[1220]. Allah dışında hâlık yoktur. Kul fiilinin tüm sonuçlarını bilemediğinden dolayı fiilinin hâlıkı olamaz[1221]. Bunun gibi hâlık olmanın şartı bir şeyi yaratmaya ya da yaratmamaya olan kudretidir. Hayatı yaratmaya kâdir olan bunun zıddı olan ölümü de yaratır. Kulların fiilleri ise kasıtlarının tam aksine meydana gelebilmektedir. İnsan yürümekten acı duyduğu, ayakta duramadığı anlarda bile bu fiilleri kesbetmeye devam etmektedir. Bu, onda yaratma ve icad kudretinin olmadığını, bu türden fiillerin fâilin kasdına aykırı olarak bir başkasının icadı ile meydana geldiğinin delilidir[1222]. Cisimleri birbirinden ayırmaya güç yetiren onları toplamaya da güç yetirir. İçimizden birinin tüm bunlara güç yetiremediği anlaşıldığına göre hâlık olmadığı da anlaşılır. Allah ise tüm bunlara ve zıddına güç yetirebilmektedir[1223]. Bunun gibi kullarda cereyan eden bazı fiiller vardır ki bunların kuldan meydana gelmesi mümkün değildir. İşte bu husus kulların kendi fiillerinin halıkı olmasını imkansız kılmaktadır. Ehl-i sünnete göre müslümanlar Allah'tan başka hâlık olmadığı konusunda icma etmişlerdir[1224].

Ehl-i sünnete göre kulda kudretin varlığı kabul edilmelidir. Aksi taktirde kudret-fiil ilişkisinden bahsetmek anlamsız hale gelecektir. Ancak bu kudret yaratma kudreti değildir[1225]. Âlemde görülen tüm fiiller ilim, irâde ve kudret sahibi bir varlığın eseridir. Kulların kudretinin taalluk ettiği şey ile Allah'ın kudreti dahilinde olan şey arasında fark yoktur. Her kudret dahilinde olan şey, kudreti olana bağlıdır. Allah kudreti olan şeyin yaratıcısı ve kaynağıdır[1226]. Ancak Allah sadece nefsini ilgilendiren fiillere değil, başkalarının fiillerine de kâdir olmaktadır[1227]. Mu'tezile'ye ait kudret/istitâat anlayışı da Ehl-i sünnet tarafından reddedilmiştir. Ehl-i sünnete göre insan bir şeye

1220 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* s. 136; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* II, 599. Kadı'ya göre kulun fiilde bulunması Allah'la herhangi bir ortaklık doğurmaz. Çünkü kul asıl olarak kâdir, âlim ve hayy değildir. Ortaklık aralarında fark olmayan iki varlık arasında olur. Allahla kul arasında ise böyle bir durum söz konusu değildir. *el-Muhtasar,* s. 210.

1221 Bâkıllânî, *el-İnsâf,* s. 205; Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye,* s. 191; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* II, 613-618. Sonraları Mu'tezile'yi reddeden Gazzâlî de aynı delili kullanacaktır. Ona göre Mu'tezile icad ve yaratmayı daha yarattığı şeyin ne olduğunu bilmeyen bir kimsenin kudretine nispet etmiştir. *el-İktisâd,* s. 87-88.

1222 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* II, 619.

1223 Bâkıllânî, *el-İnsâf,* s. 205.

1224 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 369-374; Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye,* s. 190. Cüveynî bu konuda Mülk suresi 13. ve 14. âyetleri delil gösterir.

1225 Cüveynî, *el-İrşâd,* s. 188; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* II, 638.

1226 Cüveynî, *el-İrşâd,* s. 173.

1227 Cüveynî, *el-İrşâd,* s. 198-200; a.mlf., *Lümaül-edille,* s. 82-83.

Allah o şeyi yaratmadan önce muktedir olamaz. Allah'ın kudret ve fiilinden başka güç, O'ndan başka hâlık yoktur. Ehl-i sünnete göre istitâat fiille beraberdir[1228]. İstitâat arazdır ve sürekli olarak meydana gelip yok olan arazlar arasında herhangi bir sebeplilik ya da süreklilik bulunmamaktadır. İnsan, Allah'ın yaratmasından sonra fiile güç yetirerek bu fiilin kâsibi olur. Mu'tezile ise fiilden önce var olan istitâati sebep olarak tanımlamakta bir mahsur görmemekte bu durumu insan sorumluluğunun önemli bir esası olarak görmektedir. Kulda kudretin sürekli olması illet-ma'lûl ilişkisi açısından sakıncalar doğurur. Kudretin sürekliliğini kabul etmek makdûrun (fiil) sürekliliğini de zorunlu kılacaktır. Bu durum illet-ma'lûl ilişkisine benzer bir durum doğurduğundan dolayı bâtıldır. Bu durum tevlîd edici bir sebep gibi müsebbebin varlığını zorunlu kılar[1229]. Çünkü Allah, insanda varolan bir şeyin bilgisini yarattığında bu bilginin yaratılışının nesnesi olarak var olan şeye de sahip olduğunu gösterir. Ancak bilginin kendisinin ne bu şeyin varlığı ne de onun nesnesi olarak ona sahip olması üzerinde bir etkisi yoktur[1230].

Ehl-i sünnete göre bir şeyin kötü ya da iyi olmasının nedeni kulun fiili değildir. Allah'ın başlangıçta kulunu elem verici bir azap ya da sürekli bir nimetle yaratması da mümkündür[1231]. Kulun kudretinin hâdis olduğunu vurgulayan Ehl-i sünnet bu kudretin tesiri olduğunu ve fiilin kuldan sübût ettiğine hükmetmenin Allah'ın fiiller üzerindeki kudretini zedeyeceği sonucuna varır. Ayrıca bu durum fiilin aynı anda hem kadîm hem de hâdis olan bir kudretle meydana gelmesi anlamına gelir. Bu kabul edilirse bir varlığın iki hâlık tarafından meydana getirilmesi de kabul edilmiş olur. Hâdis kudretin fiiline asıl olarak etkisi yoktur. Bir sıfatın bağlantılı olduğu vasfa tesir etmesi de gerekmez. İlim ma'lûmla ona tesir etmeksizin bağlantılıdır. İnsan irâdesinin bağlantılı olduğu irâdenin de fiilde bir tesiri yoktur[1232].

Ehl-i sünnete göre "ilâhî fiil" in manası icat etmek, yokluktan varlığa çıkarmaktır. Mu'tezile bunu kula ait fiilin manası olarak telakki etmiş; kula kesb kudreti

---

1228 Ebu Hanîfe, *el-Vasiyye*, (*İmamı Azamın Beş Eseri* içinde, trc. Mustafa Öz) İstanbul 1992, s. 62; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 198; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 541 vd.; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 111; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 115-116.

1229 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 199.

1230 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 173.

1231 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 188.

1232 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 189.

izafe ettiği halde bu kudreti Allah'a nisbet etmeyerek kulu kudret açısından daha önemli bir konuma getirmiştir[1233]. Fiilleri kula havale eden Mu'tezile bu konuda evrenin yaratılışını iki tanrıya irca eden Senevî ve Mecûsîleri geride bırakıp kâinatın yaratılışını sayılamayacak kadar kişilere nisbet etmiştir. Bu kişiler Allah'ı sadece şerlerden ve kabîh olan şeylerden tenzih eden Senevî ve Mecûsilerden daha fazla yerilmeye layıktır[1234].

Ehl-i sünnet Mu'tezile'nin fiilleri insana havale etme gerekçesi olarak kötülüğün Allah'tan tenzihini göstermesini ise doğru bulmaz. Mu'tezile'nin ihtiyârî fiiller hakkında ileri sürdüğü bu husus, fiillerin bir kısmı çirkin ve gayr-ı meşru olduğundan bunların meydana getirilmesi Allah'a havale edildiği taktirde O'na yakışık olmayan bir nisbet edişin gündeme geleceğidir ki bu doğru değildir. Görünen âlemdeki çirkinliği gayb âlemi ile kıyaslamak yanlıştır. Kötülüğün Allah'a izafeti onun açısından bir nakîse teşkil etmez. O'nun küfrü ve kötülüğü yaratmasının apaçık hikmetleri vardır[1235]. Aslında Mu'tezilenin halk dediğine biz kesb demekteyiz. Onlar fiili kudrete bağlamazken biz bağlamaktayız. Aslında aramızda sadece ibarede görünen bir ihtilâf vardır. Ancak bize göre bu kesb bir kudretle bağlantılıyken onlarda değildir[1236].

II. İNSAN FİİLLERİNDE DOLAYLI SEBEPLİLİK

A. TEVELLÜD TEORİSİ

1. Mu'tezile'de İnsan Fiilleri ve Tevellüd

Allah'ı kötülükten tenzih etme düşüncesi ilk dönem Mu'tezile âlimlerinde fiillerin insana izafe edilmesi gerektiği fikrini doğurdu. Bu fikir ister istemez insanın sebep olduğu dolaylı fiiller üzerinde de düşünmeyi gerekli kıldı. Mu'tezile'nin önemli teorisyenlerinden Ebu'l-Hüzeyl'den itibaren bu konuda tasnif ve kavramlaştırmaların yapıldığı görülür. Mu'tezile içinde bu konuya ilişkin ilk sınıflandırma Vâsıl b. Atâ tarafından yapılmıştır. Ona göre insan fiilleri; hareketler, sükûnlar, i'timâdlar, nazar ve

---

1233 Çünkü bu durumda kulun kudreti Allah'ınkine nisbetle daha geniş bir alana yönelmekte, Allah'ın kudreti ise iki alternatiften sadece hayrı gerçekleştirmeye yönelebilmektedir. Bu durum Allah'ın kudretini sınırlamak anlamına gelir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 374-375.

1234 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 375; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* II, 630-631.

1235 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 375; Nesefı, *Tebsıratü'l-edille,* II, 604-605, 608.

1236 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* II, 655.

bilgiden oluşur. Bu döneme ait başka bir sınıflandırma, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'a aittir. Fiilleri; kalbin fiilleri (efâl-i kulûb) ve azaların fiilleri (ef'âl-i cevârih) olarak ikiye ayıran Ebu'l-Hüzeyl[1237], üçüncü bir tür olarak "bir insanın fiilinden doğan fiil" olarak tanımladığı mütevellid fiili ekler[1238]. Bu tasnifi Kadı Abdülcebbâr da benimsemiştir[1239]. Azaların fiilleri ise Mu'tezile'ye göre beş kısma ayrılır. Bunlar; "elemler, acılar, te'lîfler, sesler, kevnler (ekvân) ve i'timâddır. Bu fiillerin tevlîd yoluyla, yani sebeplerin aracılığı ile olduğunu söyleyenler olduğu gibi aracısız meydana geldiğini (mübâşir) söyleyenler de vardır.

Mu'tezile başka bir tasnife göre fiilleri üçe ayırır. Bunlardan ilki; ses, acı ve te'lîf gibi bir sebeple yani vâsıtaya bağlı olarak yapılan fiillerdir. İkincisi; i'timâd, kevn ve ilim gibi hem doğrudan hem de tevellüd yoluyla meydana gelen fiiller; üçüncüsü ise, irâde, nefret, zan, düşünme ve inanç (akıl yürütmeyle hasıl olmayan bilgi) fiillerdir ki bunlar tevellüd yoluyla gerçekleşmeyip ancak doğrudan meydana gelir[1240]. İnsan sorumluluğunu izah etme düşüncesi Mu'tezile'yi fiilleri irâdeye bağlı olanlar ve irâdeye bağlı olmayanlar şeklinden ayırmaya da götürmüştür. Onlara göre insan irâde etmediği bazı fiillerde zorlanabilir, iyilik murâd etmesine rağmen kötülük görebilir. Bu durumda irâdesi dışında gerçekleşen fiil insana nispet edilemez. Çünkü fiilin insana nispet edilmesi için onun maksadına uygun olarak gerçekleşmesi gerekmektedir[1241].

Genel Mu'tezilî eğilim fiilleri mübâşir (doğrudan/vâsıtasız) ve mütevellid (dolaylı/vâsıtaya bağlı) olarak ikiye ayırma yönündedir. Mübâşir fiil, kudret sahamız içinde bulunan ve bizim tarafımızdan başlatılan (mübtedâ) fiildir[1242]. Bu fiiller herhangi bir vâsıta olmaksızın doğrudan insan tarafından gerçekleştirilmektedir. İnsan, Allah'ın onda yarattığı bir azim ve kast ile kendi üzerinde fiil meydana getirebilir. Kişiyi fiile

---

1237 Şehristânî, *el-Milel*, I, 52. Bu ikili taksimden dolayı Ebu'l-Hüzeyl'i eleştiren Bağdâdî onun ölü ve aciz olan kişinin ölüm ve aczden önce bulunan bir kudretle, azaların fiillerini yapmasının câiz olduğuna inandığını söyler. *el-Fark*, s. 77-78.

1238 Eş'arî, *Makâlât*, s. 402; Şehristânî, *el-Milel*, I, 52.

1239 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 11, 15. Wolfson bu anlayışın Aristocu fiil kavramıyla ilişkisine işaret eder. *Kelâm Felsefeleri*, s. 493.

1240 Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 80; a.mlf., *el-Muhît*, s. 391-392.

1241 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 269. İhtiyari fiiller namaz, oruç gibi fâilin kendi ilim ve irâdesiyle kastettiği fiillerdir ve kişinin mükellef olmasının şartıdır. Iztırârî fiiller ise yanma olayında ateşin fiili gibi kişinin kendisinden meydana gelen ancak irâdesi olmayan fiillerdir. Bu fiillerin insana nisbeti kendi elinden zuhur ettiği için ancak mecaz yoluyladır. İbrahim Medkur, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1983, II, 104.

1242 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 411.

sevkeden sebep aynı zamanda onu irâdeye de sevkeder. Fiilden önce bir irâdenin bulunması tek başına fiilin varlığı için yeterli değildir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin kabul ettiği mübâşir fiil, insanın herhangi bir dış etki olmaksızın azmettiği, kastettiği ve irâde ettiği fiildir[1243]. Bu fiil tevellüde sebep olması yönüyle müvellid, sebep ve fâil olarak da isimlendirilmektedir[1244].

İkinci kısım fiiller ise mütevellid olarak isimlenen bir ya da birden çok vâsıta ile gerçekleşen fiildir[1245]. Lügatte "bir şeyden bir başka şeyin meydana gelmesi" anlamına gelen tevellüd[1246] hakkında Mu'tezile içinde farklı tanımlar vardır. Eş'arî bu tanımlardan bir kaçına temas eder. Onun bildirdiğine göre mütevellid; "sebebi benden olduğu halde başkasından vâki olan fiil"; "kendi nefsimde olduğu gibi başkasında da yapabileceğim, benim sebep olduğum ve benden sonra da bırakmamın mümkün olmadığı fiil"; "darbeden sonra meydana gelen acı gibi benim irâdemden doğan üçüncü fiil" gibi anlamlara gelir". İskâfî'ye göre ise; kasıt ve irâde dışı meydana gelmeye hazır olan her fiil mütevellid bir fiil olup, fiilin bir cüz'ünün dahi azim ve kasta ihtiyaç duyması fiili tevellüd kapsamından çıkarır[1247]. Eş'arî "bizden meydana gelen sebeplerden doğan fiil" olarak tanımladığı tevellüde, düşen bir kimsenin ayağını kırmasını örnek olarak verir[1248]. Burada düşme sonucu ayağın kırılması mütevellid bir fiil olmaktadır. Bu fiilde gerçek fâil düşme fiilini gerçekleştiren kişidir. Kadı Abdülcebbâr ise mütevellidi bir yerde; "fâilin kudret mahalli dışında yaptığı fiil[1249] ; bir başka yerde ise, "varolmak için bir sebebe ihtiyaç duyan fiil" olarak tanımlar[1250]. Nîsabûrî'ye göre ise mütevellid fiil; "fâilin bir başka fiil sebebiyle yaptığı fiil"dir. Ona göre mütevellidin şiddeti meydana geldiği fiile bağlı olarak artar ya da azalır[1251].

Bu tanımlardan da anlaşıldığı üzere tevlîd ya da tevellüd vâsıtaya bağlı bir fiil olup, insanın sebep olduğu fiillerden meydana gelen fiili ifade eder. İrâde sahibi bir kişi tarafından atılan ve bir insana isabet ederek onun ölümüne sebep olan taş örneğinde;

1243 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* IX, 37.
1244 Eş'arî, *Makâlât,* s. 414.
1245 Duğeym, Semih, *Felsefetü'l-Kader,* s.138.
1246 İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* "vld" md.
1247 Eş'arî, *Makâlât,* s. 408-409.
1248 Eş'arî, *Makâlât,* s. 418.
1249 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* IX, 37.
1250 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* IX, 79.
1251 Nîsâbûrî, *fi't-Tevhîd,* s. 58.

taşın atılması irâde sahibi bir fâilden meydana gelmesi yönüyle vâsıtasız bir fiil (mübâşir); ortaya çıkan ölüm ise vâsıtaya bağlı olarak meydana gelen mütevellid bir fiildir. Bu durumda fâil/sebep olan taş ile ölüm arasındaki ilişki ise tevellüd olmaktadır. Mu'tezile insan fiillerini açıklarken bu kavrama büyük önem vermiştir.

Mu'tezile içinde irâde sahibi kişiden meydana gelen doğrudan/vâsıtasız fiillerin kula nisbeti konusunda bir ihtilaf yoktur. Ancak mütevellid fiil konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır[1252]. Hüseyin en-Neccâr dışında herkes tevellüd yoluyla fiil meydana geleceğini kabul etmektedir. Neccâr'a göre ise insan ancak kendi üzerinde fiilde bulunabilir[1253]. Eş'arî Dırâr dışında tüm Ehl-i İsbât'ın[1254] insanın kendisinin dışında hiçbir fiilinin bulunmadığı görüşünde olduğunu söyler[1255]. Tevlîdi kabul eden Mu'tezile irâdelerin mütevellid olmayacağı hususunda ise icma etmiştir[1256].

Mu'tezile kelâmcılarının tevellüd teorisiyle başlıca iki konuyu çözüme kavuşturmak istemişlerdir. Bunlardan ilki; insanın kendi dışında fiil meydana getirme kudretini ve bu fiilin mâhiyetini açıklamaktır. Diğeri ise sorumluluk açısından insanın bu fiille olan irtibatını açıklığa kavuşturmaktır. Her iki konu Mu'tezile mezhebinin usûlünden olan adalet ilkesi ile ilişkilidir. Mu'tezile tevellüdün fâili konusunda farklı görüşler ortaya koymuştur.

2. Mu'tezile'de Tevellüdün Fâili Hakkındaki Görüşler

Bu konuda ortaya atılan görüşleri başlıca dört kategoride ele almak mümkündür. Bunlardan ilki ve Mu'tezile içinde en çok kabul göreni tevellüdün fâilinin insan olduğunu savunan görüştür. Bu kişilere göre mütevellid fiilin kudreti aradaki vâsıta (sebep) ortadan kalktıktan sonra da vardır[1257]. Dolayısıyla fiil, bu fiilin sebebi olan kâdir/fâil ile ilişkilendirilir. Mu'tezile içinde mütevellidin fâilinin Allah ve cisim

---

1252 Eş'arî Mu'tezile içinde tevellüd konusunda ortaya atılan farklı görüşlere yer vermektedir. Bk. *Makâlât*, s. 400-409.

1253 Neccâr'ın mütevellidât konusunda Ehl-i sünnete benzer şeyler söylediğini ifade eden Bağdâdi, "Onlar Allah'ın ihtiyarıyla meydana getirdiği fiillerdir." dediğini kaydeder. *el-Fark*, s. 126-127. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, s. 252.

1254 Ehl-i isbat tabiri daha çok ilâhî sıfatları ispat eden, yani zâta nisbetini benimseyen kelâmcılar için kullanılır. Bk. Yavuz, Yusuf Şevki, "Ehl-i İsbât", *DİA*, X, 515; Watt, M., "Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition", *Early Islam*, s. 127; Watt, M. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 34.

1255 Eş'arî, *Makâlât*, s. 408.

1256 Eş'arî, *Makâlât*, s. 413.

1257 Eş'arî, *Makâlât*, s. 415.

olduğunu söyleyenler olduğu gibi fâilinin olmadığını ifade edenler de bulunmuştur. Müelliflerden tevellüd yoluyla meydana gelen fiili kısımlara ayırarak izah edenler ve bu kısımlar üzerinde farklı fâillerin etkisini kabul edenler de bulunmaktadır.

a. Tevellüdün Fâilinin İnsan Oluşu

Bu görüş Mu'tezile'den Bağdat ekolünün lideri Bişr b. Mu'temir'e nisbet edilir. Bişr'e göre insan kendi üzerinde mütevellid olmayan bir fiil meydana getirebildiği gibi mütevellid bir fiil de meydana getirebilir. Ona göre vurma fiilinden meydana gelen elem, bir şey yenildiğinde ağızda oluşan lezzet, atıldığında taşın gitmesi ve gözlerimizi açtığımızda görmenin (idrâk) oluşması gibi fiiller bizden sâdır olan sebeplerden tevellüd ettiği için bizim fiillerimizdir[1258]. Bişr'in tevellüd hakkındaki görüşlerini ileri götürerek insanın tevlîd yoluyla renk, tat, koklama, görme, işitme ve diğer tüm duyu idrâklerini, onlara sebep olan şeyin fâili olması nedeniyle yaratmasının mümkün olduğunu bunun gibi bu görüşünü sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık hakkında da geçerli olduğunu iddia ettiği söylenmektedir[1259]. Şehristânî tevellüd fikrini ilk ortaya atan kişi olduğunu söylediği Bişr'in bu sözünü tabiatçılardan aldığını belirtir[1260]. Bişr'den gelen cümlelerde onun mütevellid fiillerin fâilinin insan olmasını bir sebebe bağladığı görülmektedir. İnsan bu fiillerin doğrudan fâili değil buna sebep olan fiilin fâilidir. Montgomery Watt Bişr'in tevellüd görüşünün hocası Muammer'in bu konudaki düşüncesinin bir tashihi olabileceğini belirtir. Buna göre cismin tabiatına fiil atfeden Muammer karşısında Bişr, bütün fiillerin insana ait olduğunu söylemiştir[1261].

Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf ve ona tabi olanlara göre de insanın fiilinden doğan (mütevellid) her şey, keyfiyetini bilmek kaydıyla insana aittir. O, bu duruma örnek olarak vurma fiilinden meydana gelen elemi ve atılan taşın gitmesini gösterir. Çünkü bu fiiller başka varlıklarda kendisindeki gibi bir fiil meydana getirmektedir. Ona göre, atma

---

1258 Eş'arî, *Makâlât*, s. 401-402.

1259 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 95; a.mlf., *Usûlü'd-dîn*, s. 138; İsferâyînî, *et-Tebsîr*, s. 74-75. Cafer b. Mübeşşir; renk, koku, tat ve idrâkin insan fiilinden tevellüd eden fiiller olduğu konusunda Bişr'e katılmaktadır. Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 12; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 680. Nesefî tevellüd kavramına yer vermeksizin onun renk tat, koku, görme, işitme ve idrakin yaratılmasını Allah dışında bir varlığa verdiğini, dolayısıyla da şirke düştüğünü söyler. *Tebsıratü'l-edille*, II, 630.

1260 Şehristânî'ye göre sözü geçen tabiatçılar kudret açısından mübaşir ve mütevellid fiil arasında fark görmemeleri nedeniyle kelâmcılardan ayrılmaktadır. *el-Milel*, I, 64.

1261 Watt, M., *İslâm'ın İlk Döneminde Hür İrade ve Kader*, s. 93-94.

fiilinde oku atan kişi ölür ve bu sırada ok gider birini yaralar ya da öldürürse, bu durumda acının sebebi ilk olarak oku fırlatan kişi olmaktadır. Çünkü ölüm, oku atan kişinin başlattığı sebepler aracılığıyla meydana gelmiştir ve kişi bu durumdan dolayı -hayattaymış gibi- sorumludur[1262]. Ebu'l-Hüzeyl'e göre; lezzet, renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, korkaklık, yiğitlik, açlık, tokluk, idrâk ve insanın fiilinden dolayı başka birinde meydana gelen bilgi ise Allah'a ait fiillerdir. Çünkü insan bu fiillerin keyfiyetini bilmemektedir[1263]. Buradan hareketle tevellüd konusunda Ebu'l-Hüzeyl'in insan özgürlüğü ilkesini esas aldığını söyleyebiliriz. Çünkü o, bazı müellifler tarafından tevellüdün üzerine kurulduğu zorunluluk esasını reddetmektedir[1264]. Bağdâdî Ebu'l-Hüzeyl'e ait bu görüşünün Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından benimsendiğini söyler[1265].

İnsan fiillerini genel olarak kalbin fiilleri (efâl-i kulûb) ve âzâların fiilleri (ef'âl-i cevârih) olarak ikiye ayıran Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf[1266] fiilin vukûu anında hayat vasfına sahip olan bir kişiden öldükten ya da aciz hale geldikten sonra tevellüd yoluyla fiil meydana gelebileceğini kabul eder. Aslında kendi içinde oldukça önemli bir sorunu çözmeyi amaçlayan bu yorum muhalifleri tarafından ölen ve aciz bulunan bir kişiye fiil atfetmek olarak yorumlanmıştır[1267]. Oysa ki onun amacı kişinin ölmeden ve aciz olmadan önce başlattığı fiilinin sonucunu sorumluluk açısından çözüme kavuşturmaktır.

Bişr'in mütevellid fiillerde bizden vaki olan sebebe yani irâdeye yaptığı vurguyu Ebu'l-Hüzeyl "fiilin keyfiyetini bilmek" üzerine yapmıştır. Konuyu anlatırken

---

1262 Eş'arî, *Makâlât*, s. 402. Ebu Hüzeyl'e göre, irâde ile azalardan meydana gelen kevn ve i'timâdlar insanın fiilidir. Mütevellid fiil de insanın fiilidir. Ölülerin ise fiili, tab'ı ya da ihtiyârı yoktur. Ebû'l-Hüzeyl idrakin ise Allah'ın ihtira yoluyla yarattığı fiil olduğunu söyler. Ona göre Allah'ın daha önce hiç renk görmemiş bir adamın kalbinde renk bilgisini yaratması mümkündür. Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 12.

1263 Eş'arî, *Makâlât*, s. 402; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye*, s. 156. Neşşâr, tevellüd nazariyesini ilk ortaya atan kişinin Ebu'l-Hüzeyl olduğunu söyler. *a.g.e.*, II, 321. Hayyât da bu görüştedir. Bk. *el-İntisâr*, s. 76-78.

1264 Mu'tezile'den bazıları bazı fiillerden tevellüd şeklinde fiil meydana gelmesinin zorunlu olduğunu söylerler. Örneğin nazar sonucu ilim meydana gelmesi gibi. Ebu'l-Hüzeyl ise tabiat görüşünde zorunluluğa yer vermemektedir. Ona göre tabiatta zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisinden söz edilemez. Allah'ın ağır bir taş ile havayı cemetmesi mümkündür. Bu durumda taş ne düşer ne de yuvarlanır. Aksine bu durumda sükûn hasıl olur. Pamuk ile ateş birarada bulunduğu halde yanma olayı meydana gelmeyebilir. Ebu'l-Hüzeyl bu fikirlerini daha da ileri götürmüştür. Bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 312-313.

1265 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 137.

1266 Şehristânî, *el-Milel*, I, 52.

1267 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 60-61; Bağdâdi, *el-Fark*, s. 77-78.

vurma fiilinden elemin meydana gelmesi, atıldığında taşın gitmesi gibi benzer örneklerden hareket eden bu kişiler farklı görüşler de ortaya koymuşlardır. Buna göre Ebu'l-Hüzeyl insanın başkasında meydana getirdiği bazı fiilleri Allah'a izafe ederken, Bişr insanın sebep olduğu tüm fiilleri insana atfetmiştir. Ebu'l-Hüzeyl'e göre keyfiyetini bilmediği fiillerin sebebi insan değildir, dolayısıyla insan bu fiillerinden dolayı sorumlu olamaz. Bunun gibi Bişr ve Ebu'l-Hüzeyl insanın irâde ve ihtiyâr sahasında kesin hürriyete sahip olduğu ve dış dünyada irâdesiyle bazı fiilleri yapabileceği konusunda hemfikirdirler. Böylece irâde-fiil arasında bir sebeplilik ilişkisini benimsemişlerdir[1268]. İskâfî ise, kasıt ve irâde dışı meydana gelmeye hazır olan fiilin mütevellid olduğunu söyleyerek mütevellid fiilden irâde ve niyet şartını ortadan kaldırmıştır[1269].

Tevellüdü kabul edenlerden biri olan Hayyât, meseleyi Ebu'l-Hüzeyl'den naklen tahlil etmeye çalışır. Onun bildirdiğine göre İbnü'r-Râvendî Ebu'l-Hüzeyl ve arkadaşlarını tevellüde inanmaları nedeniyle ölülerin hakiki manada canlıları öldürdüğüne inanmakla suçlamaktadır. Bu durum ma'dûm olanların mevcut olanların ruhlarını cesetlerinden çıkararak öldürdüğü anlamına gelmektedir. İbnü'r-Râvendî'ye ait bu yorumu kesinlikle reddeden Hayyât, hayatta olan ve iş yapmaya gücü yeten canlılardan ölümlerinden sonra da bazı fiillerin sâdır olduğunu ve bu fiillerin başkasına nisbet edilemeyeceğini söyler. Bu fiillerin sonuçları durum değişmedikçe sebep olan kişilere nisbet edilir. Yukarıda geçen ok örneğini veren Hayyât, ok atma fiilinin fâilinin kim olduğu üzerinde durur[1270]. Ona göre insan, kendi üzerinde hâsıl ettiği bir sebeple bir başkasında fiilde bulunabilir. Örneğin bir kimse bir başkasına ok attıktan sonra ölse ve ok hedefe ulaştığında o kişiyi öldürse, oku atan kişi hayattayken sebep olduğu fiilden tevellüd eden sonuçtan dolayı sorumludur[1271].

Câhız tevellüd konusunu tab' teorisiyle açıklamaktadır. Ona göre insandan irâde dışında kendi ihtiyarıyla herhangi bir fiil meydana gelmez. İrâdeden sonra meydana gelen tüm fiiller ise tabiatı gereği insana aittir[1272].

1268 Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi,* s. 46.
1269 Eş'arî, *Makâlât,* s. 408-409.
1270 Hayyât, *el-İntisâr,* s. 60-61.
1271 Eş'arî, *Makâlât,* s. 403
1272 Eş'arî, *Makâlât,* s. 407; Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 388; a.mlf., *el-Muğnî,* IX, 11. Câhız'in görüşünün Sümâmeninkine benzediği söylenmiştir. Bağdâdî, *el-Fark,* s. 105. Kasım Turhan

Eş'arî tevellüde ayırdığı bölümde son olarak Dırâr b. Amr ile Hafs el-Ferd'in görüşlerine yer verir. Bu kişilere göre vazgeçmeleri mümkün olduğu halde irâde sonucu meydana gelen fiilden tevellüd eden her fiil insana aittir. Bunun dışında insanın irâdesiyle vazgeçme imkanına sahip olmadığı fiiller ise insana ait değildir. Dırâr'a göre insan kendi dışında fiil meydana getirebilir. Hareket ve sükûn gibi insanın fiilinden başka bir cisimde oluşan fiil insana nisbetle kesb, Allah'a nisbetle ise yaratmadır[1273]. Böylece Dırâr tevlîd nazariyesine kesb kavramını sokarak bir fiilde iki fâilin etkisinin olabileceğini kabul etmiştir. Bu görüşün Ebû Mûsa el-Murdâr tarafından da ileri sürüldüğü söylenmektedir. Ancak Ebu Mûsâ bu bir fiilin iki fâili olma durumunu sadece mütevellid fiillere hasretmiştir[1274]. Dırâr tevlîd yoluyla meydana gelen fiili sebebin gerektirmesi ya da tabiat yoluyla meydana gelen zorunlu bir fiil olduğunu belirterek buna atılan taşın gitmesini örnek olarak göstermiştir[1275]. Ancak ona göre tevlîd yoluyla meydana gelen fiil, ancak insanın irâde ve kudret sınırları içinde olması halinde insana aittir.

Tevellüd teorisine sisteminde en geniş yeri vererek tevellüdün fâilinin insan olduğunu vurgulayan kişilerden biri de şüphesiz Kadı Abdülcebbâr'dır. O, *el-Muğnî* adlı eserinin bir cildini bu konuya ayırmış, diğer eserlerinde de yer yer bu konuya değinmiştir. Kadı Abdülcebbâr'a göre sebep fâilin zatıdır ve müsebbebin bu sebepten hükmen ortaya çıkması ise zorunlu değildir. Engeller ortadan kalktığında mübâşir bir fiille mütevellid arasında herhangi bir fark yoktur[1276]. Dolayısıyla kulun sebep olduğu fiilden tevellüd ederek bu hal üzere devam eden her fiil kula aittir[1277].

Kadı Abdülcebbâr'a göre, mütevellid fiilin sebebe nisbeti kişinin seçme özgürlüğüne sahip olup olmamasına bağlıdır. Buna göre mütevellid fiilin sebebi olan insan seçme özgürlüğüne (ihtiyâr) sahip olduğu müddetçe fiil de ona aittir. Aksi taktirde insan seçme özgürlüğüne sahip olmadığı bir fiilin sonuçlarından sorumlu tutulamaz[1278].

Câhız'dan gelen farklı rivâyetler arasındaki çelişkili durumları uzlaştırmaya çalışmaktadır. *a.g.e.*, s. 56.

1273 Eş'arî, *Makâlât*, s. 407-408; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 111.

1274 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 54.

1275 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 13.

1276 Duğeym, Semih, *Felsefetü'l-Kader*, s. 117.

1277 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 400.

1278 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 388; a.mlf., *el-Muğnî*, IX, 37-38, 75.

Ona göre her ne kadar mütevellid fiil meydana geliş keyfiyeti açısından kişinin doğrudan sebep olduğu (mübâşir) fiilden farklı olsa da bu durum her iki fiilin aynı kudretten meydana gelmesini engellemez. Sonuçta her iki fiil ortak bir irâde ile meydana gelmektedir[1279]. O buna taşın yuvarlanması sonucu tevellüd eden acıyı örnek gösterir. Acı az ya da çok fâilin fiilidir ve bunun inkârı mümkün değildir. Yuvarlanan taş her ne kadar bu süreçte ilk miktarından farklı olsa da bu fâilinin aynı olduğu gerçeğini değiştirmez. Bunun gibi insanlar kendi fiillerinden tevellüd eden bina yapmak, yazmak, cisimleri taşımak vb. fiillerin sebebinin kendileri olduğunu bilirler[1280].

Kadı'ya göre mübâşir fiil gibi mütevellid fiil de âciz bir kişiden meydana gelmez, kudret sahibi bir fâile ihtiyaç duyar. Bu fâilin/sebebibn mütevellid fiilden en az bir vakit önce gelmesi gereklidir. Mübâşir fiilin fâili fiilinin meydana geliş keyfiyetini bildiği için sorumludur. Çünkü fiilinin sonucunu bilmeyen kişi bu durumdan sakınamaz. Varlığı sebebin varlığına bağlı olan mütevellid hakkında da durum böyledir[1281]. Fiilin sonucu (müsebbep) her ne kadar önceden bilinse de (ma'lûm) fiil meydana gelmeden önce kişi cezaya hak kazanmış olmaz. Sebebin olup, müsebbebin olmadığı durumlarda kişi ceza görmez[1282].

Kadı Abdülcebbâr tevellüd-i'timâd ilişkisine de değinir. Ona göre bir kişi i'timâd yoluyla gerek kendi mahallinde gerek mahalli dışında kevn ya da ses tevellüd edebilir. Kevn de kendinde olan özelliklerden dolayı te'lîf ve elem tevlîd edebilir. Bu durumlar dışında fiillerden i'timâd yoluyla başka bir fiilin tevlîdi ise doğru değildir[1283].

Ona göre mütevellid fiil ile mübâşir bir fiili birbirinden ayıran üç önemli fark vardır. Mütevellid fiil başka bir fiilin etkisi sonucu olmuştur. Burada insanın sorumluluğu kişinin niyet ve kasdına bağlıdır. Eğer mütevellid fiil fâil/sebep tarafından kastedilmişse sorumluluk gerekir, kastedilmemiş ise fiil mütevellid olarak isimlenmekle birlikte sorumluluk gerekmez[1284]. Mübâşir fiilin etkisi sonucu meydana gelen mütevellid fiili fâilin irâde etmemesi ise mümkündür. Mütevellid fiilin sebebi olan bu

1279 a.mlf., *el-Muğnî*, IX, 38.
1280 a.mlf., *el-Muğnî*, IX, 42.
1281 a.mlf., *el-Muğnî*, IX, 67-68.
1282 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 70-71.
1283 Kadı Abdülcebbâr, *a.g.e*, IX, 79; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 207.
1284 Kadı Abdülcebbâr, *a.g.e*, s. 393.

ilk fiil oluştuğu zaman, artık mütevellid fiilin meydana gelmesine engel bir durum yoktur. Halbuki mübâşir fiil hakkında durum böyle değildir. Ancak Kadı bu görüşe karşı çıkarak müvellid/ilk fiil ile onu takip eden fiili aynı konumda görür.

Kadı Abdülcebbâr fiilleri tevellüd açısından ses, elem gibi yalnızca mütevellid olarak vâki olanlar; bilgi, i'timâd gibi hem mübteda' hem de mütevellid fiil olma imkanı olanlar; irâde, düşünme ve zan gibi gibi sadece mübteda' fiil olanlar şeklinde üçe ayırmaktadır[1285]. Ona göre te'lîf, elem, ses ve konuşma da ancak mütevellid olarak meydana gelebilir. Çünkü bu fiiller vukû bulma açısından kevn ve i'timâd gibidirler. Nazar, pişmanlık (nedm) itikâd ve zan kulun kasdına uygun olarak gerçekleştiğinden dolayı kul tarafından meydana getirilebilir. Nazar sonucu meydana gelen ilim hakkında ise durum farklıdır. Çünkü kul vukûundan önce onu bilemez. Ancak yine de bunun kula ait bir fiil olduğunu söyleyebiliriz. Fâilin kastının kendisi de kulun irâdesine uygun bir şekilde vâki olduğu için onun fiilidir. Kerâhet de kula ait bir fiildir[1286]. Kuldan zorunluluk (icâb) yoluyla tevellüd eden fiil ise onun fiili (makdûr) değildir. Kul bu tür bir fiilin kâdiri olamaz. Bu durum yırtıcı hayvan gördüğünde duramayıp sığınak arayan kişiye benzer. Ancak biz kişinin bu fiili kendi ihtiyârıyla yaptığını biliriz[1287].

Kadı tevellüd konusunda Câhız, Nazzâm ve Muammer gibi mütevellidâtı tabiata bağlayanlar ile irâde dışında tüm meydana gelenleri "muhdisi olmayan fiiller" olarak gören Sümâme'yi eleştirir. Kadı'ya göre fâille bağlantılı olan ya da fâile izafe edilen her fiilde mutlaka bir ihtiyâr olması gerekir. Bu, irâde olduğunda murâdın, sebep olduğunda müsebbebin zorunlu olarak bulunmasına benzer. Ona göre bu ilişkiyi eşyanın tabiatına bağlayanlar ya da muhdisi olmayan fiil olarak niteleyenler biraz dikkatle baksalar mütevellidâtta da bir ihtiyârın varlığını görürler. Çünkü fâil mütevellidi meydana getiren vâsıtayı (sebep) seçmektedir. Bununla birlikte Kadı müsebbep olmadan sebebin varlığını da mümkün görür. Çünkü sebep var olduğu halde herhangi bir engel nedeniyle tevellüd meydana gelmeyebilir. Ancak engeller ortadan kalkıp müsebbebin varlığı zorunlu hale geldiğinde müsebbep ibtidâî fiilde olduğu gibi zorunlu olarak meydana gelir. Dolayısıyla halimize tesir eden ve ibtidâen yapılan fiil gibi

---

1285 Kadı Abdülcebbâr, *a.g.e*, s. 391; a.mlf., *el-Muğnî*, IX, 80.
1286 Kadı Abdülcebbâr, *a.g.e*, VIII, 43-46.
1287 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 59-62.

arzularımıza uygun olarak gerçekleşen ve hakkında övgü ve yergi sabit olan bir fiilin (mütevellid) ibtidâî fiilden farkı yoktur[1288].

b. Tevellüdün Fâilinin Allah Oluşu

Bu görüşün önde gelen savunucularından biri Nazzâm'dır. Âlemde hareket dışında fiil kabul etmeyen Nazzâm'a göre bu hareketi insan ancak kendi üzerinde yapabilir. Ona göre namaz, oruç, irâdeler, kerâhetler, ilim, cehalet, doğruluk, yalan, konuşma, susma vs. fiiller de bu açıdan hareket kapsamına girer. İnsanın bir mekânda sükûn etmesi orada iki vakitte hareket etmesi, anlamına gelir[1289]. Bunun dışında kalan renkler, tatlar, kokular, sıcak, soğuk, sesler ve elemler ise latîf cisimlerdir ve insanın fiilinin dışındadırlar[1290]. Bu fiiller eşyayı yaratmasının (hilkat) gereği olarak Allah'a aittir. Buna göre birisi tarafından taşın ileri, aşağı ya da yukarı atılması ile idrâk hilkati gereği Allah'ın yaptığı fiillerindendir. Bu, "Allah taşa bir tabiat verdi bu nedenle ileriye doğru atıldığında gider" anlamına gelir[1291]. Şehristânî Kâ'bî'den naklen Nazzâm'ın "Kudret mahallini aşan her fiil, hilkati icabı Allah'ın fiilidir" dediğini belirtir[1292]. Bağdâdî, Ebu Ali el-Cübbâî'nin Nazzâm'ı mütevellidât hilkati gereği Allah'ın fiili olduğunu söyledinden dolayı tekfir ettiğini belirtir[1293]. Kalânîsî'nin de bu konuda Nazzâmla aynı görüşte olduğu söylenmektedir[1294]. Bağdâdî, Nazzâm'ın mütevellidâtın hâlıkı olarak Allah'ı görme hususunda isabetli düşündüğünü, ancak hilkati îcâbı bunu yaptığına inanmakla hata ettiğini söyler. Çünkü bu, Allah taşa havada durmaması için bir tabiat verdi anlamına gelir. Ehl-i sünnet ise taşın havada durmasını câiz görmüştür. Bağdâdî'nin bildirdiğine göre Nazzâm bu görüşünden dolayı Mu'tezile tarafından yalanlanmıştır[1295].

Sâlih Kubbe'ye göre de insan ancak kendi üzerinde fiilde bulunabilir. Atılan

---

1288 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 388.
1289 Eş'arî, *Makâlât*, s. 403.
1290 Eş'arî, *Makâlât*, s. 404; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 11. Nazzâm'ın tevellüd görüşü hakkında ayrıca bk. Ebû Rîde, *Nazzâm ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, s. 109-112.
1291 Eş'arî, *Makâlât*, s. 404; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 139; Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 388; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 680.
1292 Şehristânî, *el-Milel*, I, 55.
1293 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 80.
1294 Sâbûnî, *el-Bidâye*, (trc. Bekir Topaloğlu), s. 139.
1295 Konuşmanın ancak tevellüd yoluyla olduğunu söyleyen Mu'tezile mütevellidin Allah tarafından yaratıldığına inanan Nazzâm'ı yalanlamıştır. Bu durumda küfür dahil tüm konuşmaların fâili Allah olmaktadır. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 139.

taşın gitmesi, ateşle temas eden odunun yanması gibi insanın fiilinden meydana gelen fiiller ise Allah tarafından yaratılır. Bununla birlikte Allah'ın bu fiilleri yaratmayarak ağır taşın havada düşmemesini, odunla temas ateşte yanma fiilinin bulunmaması, bunun gibi Allah'ın insanı yakması ancak onda elem yaratmaması da mümkündür[1296].

Burgûs genel Mu'tezilî görüşe karşı çıkarak mütevellid fiillerin hilkati gereği Allah'ın fiili olduğunu söylemiştir. Ona göre taşa atıldığında gitme özelliğini veren Allah'tır[1297]. O, tevellüdü reddeden Neccâr'ın görüşünü biraz ileri götürerek Allah'a atfetmiştir. Ancak bu doğrudan bir isnâd olmayıp fiile ait olan özelliğin Allah tarafından yaratılması anlamındadır[1298]. "Hilkati gereği cismin fiilidir", ya da "Hilkati gereği Allah'ın fiilidir" ifadeleri ise daha önce tabiat teorisinde görüldüğü gibi Muammer ve Nazzâm'ın tabiat anlayışını hatırlatmaktadır.

Ebu'l-Abbâs el-Kalânîsî de mütevellid fiillerin tabiatın gereği Allah'ın fiili olduğunu söyler. Nesefî onun görüşünün Nazzâm'a yakın olduğunu hatta aralarında fark olmadığını belirtir[1299].

c. Tevellüdün Fâilinin Cisim Oluşu

Muammer'e göre mütevellidât; hareket, sükûn, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi cisimlere hulûl eden şeyler, tabiatı gereği hulûl ettikleri cismin fiilleridir[1300]. Ona göre Allah'ın arazlar üzerinde fiil kudreti yoktur. İşitme, duyma ve görme gibi fiiller işiten, duyan ve gören kişinin fiilleridir. Bunun gibi Kur'ân kendisinden Kur'ân işitilen kişinin fiilidir. Ancak araz olmadığından dolayı Allah, diriltme, öldürme ve renk verme fiillerinde bulunabilir[1301]. Muammer'e göre insanın irâde dışında herhangi bir fiili yoktur. İnsana ait oturma, kalkma, hareket ve sükûn gibi teklîfî fiiller ise onun irâdesine dayanır, mübaşeret ya da tevellüd yoluyla meydana

---

1296 Eş'arî, *Makâlât*, s. 406-407; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 12; Watt, *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, s. 102-103.

1297 Eş'arî, *Makâlât*, s. 284.

1298 Watt, *İslâmın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, s. 138.

1299 Nesefî'ye göre Allah'a tabiî bir fiil isnâd etmek onu zorunluluk altına sokar. Bu durumda bir sebeple fiilde bulunanın mütevellid fiilini yaratmak Allah'a zorunlu olur. *Tebsıratü'l-edille*, II, 681.

1300 Eş'arî, *Makâlât*, s. 405; Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 388.

1301 Eş'arî, *Makâlât*, s. 405.

gelmez[1302].

Muammer'e göre insanın fiilinden tevellüd eden fiil ne insana ne de Allah'a aittir. Bilakis fiilin kendisi aracılığıyla meydana geldiği alete yani cisme aittir. Ona göre bir başka fiilin ardından hâsıl olan fiile mecâzen "tevellüd etti" denir. Aslında ok atma fiilinde okun gitmesi, hedefe ulaşması ve yaralaması oka ait bir fiildir[1303].

Muammer ve Nazzâm mütevellidâtın cisimde bulunan bir tabiattan meydana gelmesi noktasında aynı görüştedirler. Ancak Nazzâm, bu tabiatın Allah tarafından cisme verildiğini söylerken, Muammer cismin tabiatının bağımsız olarak fiilde bulunabileceğini kabul etmektedir[1304]. Muammer'in öğrencisi olan Musa b. Murdar da bu konuda hocasının görüşünü kabul etmiş ve bir fâilden iki fiilin ortaya çıkmasını mümkün görmüştür[1305].

d. Tevellüdün Fâilinin Olmayışı

Sümâme b. Eşres mütevellidâtın gerçek anlamda fâilinin olmadığını söyleyerek diğerlerinden ayrılmıştır. Ona göre insanın irâde dışında fiili yoktur. Atıldığında taşın gitmesi gibi meydana gelen fiiller ise mecâzen insana nisbet edilmekte olup gerçek anlamda fâili yoktur[1306]. Sümâme'nin bu görüşüne yer veren Bağdâdî ve Şehristânî, yukarıdaki cümlede geçen "Mecâz olarak insana nisbet edilir" ibaresine yer vermemişlerdir. Sümâme'ye göre ölüye nasıl fiil isnâd etmek mümkün değilse fâile de sebep isnâd edilmez. Bu sebep nedeniyle ölse ve sonrasında bir tevlîd meydana gelse de durum değişmez. Fiilin kötü bir fiile götürebilme ihtimalinden dolayı Allah'a izafeti de muhâldir. Marifet ve nazar gibi mütevellid fiiller hakkında da durum böyledir, bu fiillerin fâilleri yoktur[1307]. Böylece Sümâme mütevellidin fâilinin olmadığını söyleyerek herhangi bir mantıkî çözüme ulaşmaksızın doğrudan fâili reddetmiş böylece hem

---

1302 Şehristânî, *el-Milel,* I, 67; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* IX, 11.
1303 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn,* s. 112.
1304 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri,* s. 496.
1305 Şehristânî, *el-Milel,* I, 69.
1306 Eş'arî, *Makâlât,* s. 407; Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 388; a.mlf., *el-Muğnî,* IX, 11; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* II, 681.
1307 Şehristânî, *el-Milel,* I, 71; Bağdâdî, *el-Fark,* s. 103; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm,* s. 132.

Allah'ı hem de insanı sorumluluktan kurtarmıştır[1308].

Sümâme bu düşüncesinden dolayı gerek Ehl-i sünnet gerek Mu'tezile kelâmcıları tarafından ciddi eleştiriler almıştır. Ehl-i sünnete göre bu düşünce bizi âlemin yaratıcısının inkarına götürür. Çünkü fâilsiz bir fiilin varlığı doğru olsaydı, fâili olmayan fiilin varlığının doğru olması gerekirdi ve o zaman fiillerin fâillerine ve âlemin yaratıcısının kimliğine dair bir delil bulunamazdı. Bu tıpkı yazanı olmayan bir yazının, yapıcısı veya yok edicisi olmaksızın yapılan veya yok edilen bir şeyin bulunmasının câiz görülmesine benzer[1309].

Kadı Abdülcebbâr'a göre "havâdisin herhangi bir muhdis olmadan meydana geldiğini" iddia edenler en kötü durumda olan kişilerdir. Oysaki sebebin bulunup müsebbebin bulunmaması mümkündür. Müsebbebin fâile taalluku mümkün olmadığı durumlarda sebep de fâile taalluk edemez. İllet-ma'lül ilişkisinde de durum böyledir. Ancak illetin bulunduğu yerde ma'lûlün de bulunması zorunludur. Sebebin zâtı müsebbebin zatından ayrı olduğu için sebep ve müsebbep aynı fâile izafe olunur. Her ne kadar izâfet keyfiyeti farklı olsa da havâdisin meydana gelişte bir fâile izafeti şarttır. Çünkü ibtidâi fiiller aracısız, mütevellid fiiller ise bir aracıyla meydana gelir[1310].

Ebu Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre, hareket, i'timâd, te'lif, elem, ses vs. insanın güç yetirdiği ve fiilde bulunduğu şeyler ile kalbin fiilleri olarak nitelenen; fikir, irâde, i'tikad, pişmanlık ve bunların zıtları sebebi olmayan fiillerdir. İnsanın bu fiillere ancak mahallinde başlangıç aşamasında kudreti vardır[1311]. Tab'ın batıl olduğunu söyleyen bu kişilere göre fiil ancak kudret sahibi bir kişiden meydana gelir. Sebebin kudreti aynı zamanda müsebbebin de kudretidir. Müsebbebin iki sebepten tevlîdi ise câiz değildir. Onlara göre bir müvellidin kendi nefsinde ya da başkasında fiil doğurması ancak i'timâd yoluyladır. İ'timâdın kendisi ve hareketler de i'timâd yoluyla

---

1308 Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 48.

1309 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 103; a.mlf., *Usûlü'd-dîn*, s. 138; İsferâyînî, *et-Tebsîr*, s. 79-80. Nesefî'ye göre Sümâme'nin mütevellidâtı faili olmayan fiil kategorisine yerleştirmesi akl-ı selîm ile çelişen bir durumdur. Cansız varlıklardan muhkem fiillerin meydana gelmesi mümkün değildir. Bk. *Tebsıratü'l-edille*, I, 299-300.

1310 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 389-390.

1311 a.mlf., *el-Muğnî*, IX, 13.

gerçekleşebilir. Terkler ise mütevellidât kapsamına girmez[1312]. Bu durumda Cübbâîlerin kudret mahallini aşan fiilleri fâile atfetmeyip i'timâd ile açıkladıkları görülmektedir.

Bağdâdî, Cübbâî ve oğlunu kalplerin fiillerinin azaların fiilleri gibi olduğu ve bunların varlığının fiiller üzerinde kudret kesildikten sonra da-acz durumu bulunsa da-devam edeceğine inandıklarından dolayı eleştirir[1313]. Ebu Ali el-Cübbâî'ye göre hareket hem sükûn hem de hareket tevlîd edebilir. Ona göre havada duran bir taşta bile onun aşağı doğru hareketini tevellüd eden gizli bir hareket vardır[1314]. Bu durum cansız varlığa fiil atfetmek ya da mütevellidin fâilinin olmadığını söylemek anlamına gelebilir.

Ebû Hâşim'e göre müsebbeplerden bazısı birden çok sebepten tevellüd edebilir. Örneğin okun hedefe isabeti konusunda oku atan kişinin okta meydana getirdiği hareket bir çok sebepten tevellüd eder. Bu hareketlerden her biri ok hedefe isabet edene kadar kendisini takip eden hareketin sebebidir. Şâyet bu olayda yüzlerce hareket varsa yüzüncü sebep okun hedefe isabetinin sebebi olmaktadır. Bu durumda Allah kişiye isabeti emretse ama o kişi bu işi yapmazsa yüz kat cezayı hak etmiş olur[1315].

Cübbâî'ye göre sükûn hiçbir şey doğurmaz, hareket ise hem hareketi hem de sükûnu doğurur. Ona göre havada bir an duran taşta sükûndan sonra onun düşmesini doğuran gizli hareketler vardır; aynı şekilde gerilmiş yayda, yayın ipinin kopmasını doğuran gizli hareketler, duvarda onun yıkılmasına sebep olabilecek gizli hareketler bulunmaktadır[1316]. Buna göre taşın havada durmasını, gerili yay ve duvarın sükûnunu doğuran, onların bir önceki hareketleridir. Aslında Cübbâî hareketin hem sükûnu hem de hareketi doğurduğunu söylerken, onların gerektirici sebebi olarak hareketi değil, bu hareketi meydana getiren ve onu var eden kimse olduğunu söyler[1317]. Böylece Cübbâî gerektirici sebep olarak bir ilk fâili görmektedir. Oğlu Ebû Hâşim'e göre ise Cübbâî'nin

---

1312 a.mlf., *el-Muğnî*, IX, 14.

1313 Bu konuda Bağdâdî Cübbâîlerin görüşlerinin Ebu'l-Hüzeyl'in görüşünden daha kötü olduğunu belirtir. Ancak Ebu'l-Hüzeyl gerek ölü, gerek acizin azalarının fiillerinin fâili oluşunun imkanı hususunda onlardan ileridir. Cübbâîler bu bidatte onun yolunu tutmakla birlikte daha da ileri giderek âcizin, kalbin fiillerinin de fâili olabileceği kıyaslamasına girmişlerdir. *el-Fark*, s. 77, 111.

1314 Eş'arî, *Makâlât*, s. 412.

1315 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 112.

1316 Eş'arî, *Makâlât*, s. 398; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 503, 506.

1317 Eş'arî, *Makâlât*, s. 397; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 503.

aksine hareket ve sükûn i'timâdlardan doğar; taşın hareketi hareketinden ötürü olmayıp, ona dayanan kimsenin i'timâdından dolayıdır[1318]. Bu nedenle yukarıya doğru atılan taş, aşağı doğru olan "lazım i'timâdından" dolayı düşer[1319].

3. Tevellüd-Sebeplilik İlişkisi

Allah'ın, âlemi aracı sebepler olmaksızın doğrudan yarattığı ve her an yaratmaya devam ettiği konusunda nisbeten görüş birliği içinde olan Eş'arî ve Mu'tezile kelâmcıları âlemde meydana gelen olaylar arasında herhangi bir zorunlu illiyet bağına yer vermemişlerdir. Ancak Mu'tezile tevellüd teorisinde insan fiillerinde zorunlu bir sebep-sonuç bağını kabul eder görünmektedir. Mu'tezile'ye göre tevellüd bir fiilin bir başka fiili gerektirmesidir. Anahtarın hareketinde anahtarın dönmesine sebebiyet veren el, tevlîd yoluyla sonucunu meydana getirmiştir. Burada kişi elini anahtarın dönmesi istikametinde hareket ettirdiğinde anahtarın dönmesi zorunlu bir hareket olmaktadır. Çünkü Mu'tezile'de mütevellid fiil sebebin/fâilin fiilinden zorunlu olarak meydana gelen fiil anlamına gelir[1320].

Mu'tezile'de tevellüd; insan ve fiilleri arasında sebep-sonuç ilişkisini izaha çalışan bir teoridir[1321]. Bu teorinin Mu'tezile'nin adalet ilkesi ve insan fiillerindeki sorumluluk anlayışı ile yakından ilgisi vardır. Oku fırlatarak okun tevlîd ettiği öldürme fiiline sebebiyyet veren kişi kudret sahası içinde olan bu fiilin fâilidir. Eş'arîler ise insan fiillerinde sebep ve sonuç arasında zorunlu bir ilişkiyi reddederek sebebin/fâilin gücünü azaltmış, burada tesiri ilâhî kudrete atfetmiştir. İnsanın fiillerinde hürriyet problemini ele alan bu tartışmaları ahlâkî determinizm planında değerlendirmek mümkündür[1322].

Mu'tezile fiillerdeki illet-ma'lül ilişkisini mantıksal zorunluluğa bağlamaktadır. Onlara göre illetin vücûdu ma'lülün varlığına delildir ve bunlardan biri

---

[1318] Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 504.
[1319] Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 507.
[1320] İskâfî'nin şu sözü yorumumuzu desteklemektedir. Ona göre fâilin kasdı ile meydana gelen fiilin her cüzü, irâde, kasıt ve azmin yenilenmesine ihtiyaç duyar. İkinci tür fiil (mütevellid) ise bizim fiilimizden meydana gelip, bizim murâdımızdan ortaya çıkmakla birlikte onu terketmek mümkün değildir. Eş'arî, *Makâlât*, s. 110.
[1321] Çağdaş yazarlar Mu'tezile'de tevellüdün sebeplilik ilkesine dayandığını söylemektedirler. Ali Sami en-Neşşâr, *İslâmda Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 323; İbrahim Medkûr, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 96-97.
[1322] Kutluer, İlhan, "Determinizm", *DİA*, IX, 219.

diğerinden geride kalamaz[1323]. Okun atılması fiilinde ok illet bunun sonucu gerçekleşen ölüm ise ma'lüldür. Ma'lülün tahakkuku durumunda fiil zorunlu olarak illete nisbet edilir ve fiilden dolayı sorumluluk gerçekleşir. Gayenin tahakkuku iki hareket arasındaki illiyet bağının gerçekleşmesi anlamına gelir. Bunlardan biri diğerinden zorunlu olarak doğar. Buradan yola çıkarak Mu'tezile'de illiyet bağının sonucun tahakkukuna bağlandığını söyleyebiliriz. Sonuç tahakkuk etmediğinde ise konu, sebep-müsebbep ilişkisi bağlamında değerlendirilir.

Mu'tezile'de çoğunluğun kabul ettiği görüşe göre sebep müsebbepten önce gelir[1324] ve engeller ortadan kalkıp, mahal bunu kabullendiğinde aralarında bir îcâp (zorunluluk) ilişkisi vardır[1325]. Mu'tezile içinde bu zorunluluğu kabul etmeyenler de vardır. Bu kişilere göre ancak mübâşir bir fiilde müsebbebin varlığı zorunludur[1326]. Câhız'a göre fırlatıldığında taşın gitmesi taşın tabiatından kaynaklanır. Taşı atan kişi ile taşın isabeti arasında ise bir sebeplilik bağı kurulamaz. Çünkü bu durum fâili olmayan fiillerdendir. Muammer, Nazzâm ve Sümâme b. Eşres de Câhız'la aynı görüştedir[1327]. Kadı Abdülcebbâr ise bu görüşü mütevellidât konusunda fâilin aradaki vâsıtayı seçme özgürlüğünün bulunduğunu ileri sürerek eleştirmiştir. Ona göre müsebbep sebep olmadan da bulunabilir. Bu durumda fiil, irâde sahibi bir fâilin başlattığı (ibtidâî) bir fiildir[1328]. Bununla birlikte sebep mevcut, mahal muhtemil ve herhangi bir engel olmadıkça sebep sonucunu gerektirir. Görüldüğü gibi o, sebep-sonuç arasındaki zorunluluk ilişkisini (îcâp) şartlara bağlamıştır. Bu durum mütevellid fiiller düşünüldüğünde böyledir, doğrudan (mübâşir) fiillerde ise sebep ve müsebbep insan özgürlüğünün gereği olarak birbirinden ayrı olarak düşünülebilir.

Mu'tezile tevellüd teorisine temas ettiği yerlerde sebep ve illet kelimelerini yanyana kullanmaktadır. İlk dönem Mu'tezile literatüründe sebep ve illet birbirlerinin yerine kullanılabilmekte, aralarında belirgin bir fark gözetilmemektedir. Ancak

---

1323 "Sebepler müsebbeplerin mûcibidir." Eş'arî, *Makâlât*, 412-413.
1324 Bk. *Makâlât* s. 412. Ayrıca bk., Hayyât, *el-İntisâr* s. 86.
1325 Eş'arî Mu'tezile'den çoğunluğun sebebin müsebbebi zorunlu kıldığına inandığını söyler. Cübbâî ise bu görüşte değildir. *Makâlât*, s. 412-413. Kadı Abdülcebbâr ve Nîsâbûrî sebebin müsebbebi zorunlu kılma (îcâb) şartlarından bahsetmişlerdir. Bk., Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 161-162; Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 140, 141, 145, 147. Cüveynî de bu konuya değinmiştir. Bk., *el-İrşâd*, s. 207.
1326 Eş'arî bu görüşü Ali el-Cübbâî'ye atfeder. *Makâlât*, s. 412.
1327 Amâra, Muhammed, *el-Mu'tezile ve'l-müşkiletü'l-hürriyye*, s. 144.
1328 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 387-388.

anlamları açısından düşünüldüğünde illet sebep yerine kullanılabilse de sebep illet yerine kullanılamaz. Çünkü illetin bulunduğu yerde ma'lülün zorunlu olarak bulunması gerekir; sebep ise böyle değildir. Ancak Kadı Abdülcebbâr bu iki kavram arasındaki farklılıklara temas ederek anlamına uygun bir şekilde kullanmıştır[1329]. Mu'tezile, tevellüd konusunda fâili sebep olarak nitelemekte bir mahzur görmemiştir. Mu'tezile'ye göre ancak kudret sahibi bir varlık sebep olmakla vasıflanabilir. İllet ise ne irâde ne de kudret vasfına haiz olamaz. Fâil olarak nitelenen bu sebepten meydana gelen fiil ise illet olarak nitelenmektedir. Çünkü sebep/fâil, fiilini meydana getirme konusunda özgür olduğu halde bu fiilden meydana gelen müsebbep tevlîd hususunda özgür değildir. Mütevellid fiil zorunlu olarak meydana gelen bir fiildir. Onun illeti ile arasında bir zaman aralığı yoktur. Örneğin camın kırılmasında fâilin taşı atan kişi olduğu konusunda ittifak vardır. Bu olayda taşın atılması özgür bir sebepten meydana gelmesi yönüyle müsebbep, camın kırılmasını zorunlu kılması nedeniyle de illet olarak nitelenmektedir. İllet ile ma'lûl arasında zaman aralığı bulunmadığı için bu fiil zorunlu fiil kategorisindedir. Ehl-i sünnetin Mu'tezile'yi eleştirdiği nokta da budur. Ehl-i sünnete göre tevellüd cansız varlığa (taş) fiil kudreti tanımak ve tabiî alanda zorunluluğa bağlı ilişkileri kabul etmek anlamına gelir. Bu aşamada Ehl-i sünnet daha sonra göreceğimiz üzere mütevellid fiillerin fâilini Allah olarak belirtmiş bu alandaki işleyişi de âdet teorisi ile açıklamıştır. Bununla birlikte Mu'tezile'ye göre müsebbep sebepten ayrı düşünülse de varlığı anında ona ihtiyaç duyar. Bu, her ikisinin zât itibarıyla birbirlerine ihtiyaç duyduğu anlamına gelmez. "Mahallin muhtemil olduğu durumlarda sebep sonucunu zorunlu kılar" ifadesini de böyle anlamak gerekmektedir[1330].

Kadı Abdülcebbâr insan fiillerinde tevellüde bağlı sebep-sonuç ilişkisini şöyle açıklamaktadır. Ona göre sebebin bir şeyi ortaya çıkarması illetin ma'lülü gerektirmesi gibi değildir. Sebep fâilin kudret alanında bulunan bir sonucun meydana gelmesine bir vâsıtadır[1331]. Sebebe bağlı olarak meydana gelen fiil sonuçta o şeyi sebep/vâsıta kılan

---

1329 Kadı Abdülcebbâr'a göre illetin gerektirdiği şey ondan ayrılamadığı gibi illeti imkansız kılan şey ma'lûlünü geçersiz kılar. Sebebin gerekli kıldığı şey ise ondan ayrıdır ve bu başka bir hadisedir. Müsebbep yokken sebep bulunabilir. Müsebbep sebepten önce bulunması halinde zorunlu olarak var olur. Bu durumda sebep ile illet arasında bir fark yoktur. Müsebbep ortaya çıktığında sebebin yok olması da imkansız değildir. Bu fiil ortaya çıktığında fail ile bağının kopması anlamına gelir ki bize göre câizdir. Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 49.

1330 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 51, 62.

1331 a.mlf., *el-Muğnî*, IX, 161-162.

fâilin fiilidir[1332]. Burada sebep fiili yapmaya ya da yapmamaya bi'l-kuvve gücü yeten kişiye benzetilmektedir. Sebebin varlığına rağmen sonucun ortaya çıkmasına mani olacak bir durmun bulunması ise mümkündür. Sebebi meydana getirerek ona bağlı olan sonucu ortaya çıkarmak ve bu fiiliyle övgü ya da yergiyi haketmek, fiili yapan güç sahibinin elinde olmasına rağmen, sebebin olduğu her yerde sonucun da olacağına hükmetmek, sonradan olanın (hâdis) bir ihdâs ediciye duyduğu ihtiyacı geçersiz kılacağı için kabul edilemez. Eğer sebebin varlığının zorunlu olarak sonucun varlığını gerektirdiğini söyleseydik, sebep illetten farklı olmazdı. Ayrıca sebebe bağlı olan sonuç (müsebbep) bu sebep vâsıtasıyla ulaşılan bir sonuç olmaktan çıkardı. Bu hüküm geçersiz olduğuna göre, sebebin belirli durumlarda sonucunu meydana getirmesinin mümkün olduğu ortaya çıkar"[1333].

Yukarıdaki cümlelerden hareketle Kadı Abdülcebbâr'da sebep ve sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığı sonucuna varabiliriz. Çünkü bu ilişki belirli durumlar dışında etki ve sonuç doğuran bir ilişki olmayıp salt bir birliktelikten ibarettir. Bu yüzden Mu'tezile'ye göre sonucu olmadan da sebep bulunabileceği gibi sonucun sebepten gecikmeli olarak vukûu da mümkündür. Ancak sebep olmadan sebebe bağlı fiil ve etkinin ortaya çıkması mümkün değildir. Çünkü bu mütevellid fiilin vâsıtasız olarak meydana gelmesi demektir.

Kadı Abdülcebbâr, tevellüd konusunda, sebebe bağlı (mütevellid) fiilin sebeple birlikte olması kadar fiilin sebepten önce meydana gelmesini mümkün görürken, mütevellid fiilin onu meydana getiren sebepten bir an ya da daha uzun bir süre önce gelmesini ise mümkün görmeyen Mu'tezile kelâmcılarını eleştirmektedir. Ona göre fiil ancak bir kudret sahibi tarafından meydana getirilebilir. Bu, sebebi yapmaya gücü yetenin sonuca da gücünün yetmesi anlamına gelir. Kadı Abdülcebbâr Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin kendi mahallinin dışında ya da mahallinde olmakla birlikte kendi doğrultusunun dışında fiil ortaya çıkaran sebep olarak i'timâdı gördüğünü söyler. Ebû Ali el-Cübbâî ise i'timâd ile birlikte bazı yerlerde hareketi de tevlîd edici bir vasıfta

[1332] a.mlf., *el-Muğnî*, IX, 20.
[1333] a.mlf., *el-Muğnî*, IX, 162.

görmüştür[1334].

Mu'tezile'de tevellüd, insan fiillerindeki dolaylı sebeplilik ilişkisini ifade etmektedir. Tabii sebepliliğe inananların etkileşim ilişkisi ile tevellüd arasında büyük farklar vardır. Tevellüd fiilin sebep adı verilen vâsıtalarla meydana gelmesidir[1335]. Bu yönüyle o, Aristo'daki illiyetten ya da dönemin inkârcı akımlarından çok modern dönemde ortaya çıkan vesileci (okasyonalist) anlayışa benzemektedir. Mu'tezile tevellüd konusunda ortaya çıkan etki ve sonucu sebeplere nispet etmemekte sadece bu konuda sebebin fonksiyonunun altını çizmektedir. Bu nedenle Mu'tezile'de tevellüd, -tabiatın fiilini iddia edenlerde olduğu gibi- tab'an meydana gelen bir fiil değildir[1336]. Mu'tezile içinde –Muammer'de olduğu gibi- mütevellidin cismin tabiatına dayandıranlar olsa da bu umuma ait bir telakki değildir. Bu nedenle Ehl-i sünnetin tevellüd konusunda Mu'tezile'yi tabiatçılarla aynı kefeye koymasını anlamak oldukça güçtür. Mu'tezile'den cisimlerde tabiatın varlığına inananlar, onun herhangi bir sebepten bağımsız olarak fiilde bulunduğunu söylemezler. Tab'ın fiilini meydana getirmesi için bir sebebe ihtiyaç yoktur; tevellüd ise sebepten bağımsız olamaz.

Tevellüd teorisi cansız varlıklara fiil atfedilmesi olarak yorumlandığı için tabiat felsefesini de ilgilendirmektedir. Taşın gitmesinin taşı fırlatan insana âidiyeti konusunda bir sorun yoktur. Ancak bu aşamadan sonra taşın tevlîd ettiği sonuç/etki kime ait olacaktır. Nitekim tevlîdi cansız varlığın fiil meydana getirmesi olarak sadece tabiat alanına ait bir fiil olarak algılayanlar da olmuştur[1337].

Mu'tezile'nin tevellüd teorisini ilâhî fiillere de uygulamıştır. İlâhî fiilleri ikiye ayıran Mu'tezile'ye göre birinci grup, Allah'ın "Ol" emriyle doğrudan yaratma

---

1334 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 14.

1335 "Sebep fâilin fiil yapmasını, müsebbebe güç yetirmesini ve ulaşmasını sağlayan bir alettir." Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 54.

1336 Şeyh Müfîd'in bildirdiğine göre Mu'tezile'ye göre tab'an tevellüd eden şey, bir müsebbibin o tabiatın meydana gelmesine sebep olması nedeniyledir. Yoksa bu fiil tabiî bir fiil değildir. Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 101; McDermott, Martın, *The Theology*, s. 215-216.

1337 İslâm Ansiklopedisine yazdığı "tawallud" maddesinde Remre Kruk konuyu tamamen bu çerçevede ele almaktadır. Ona göre tevellüd temelde, irâdenin aracı olmadığı sebep-sonuç ilişkisini ya da bitki ve hayvanların cansız maddeden meydana gelişini ifade eder. Bu kültür İslâm'da olduğu gibi Grek'te ve Ortaçağda da görülmektedir. Kruk, Remre, *EI²* "Tawallud", X, 378-379. Gazzâlî'de tevellüd konusunda buna benzer bir yoruma yer vermiştir. "Tevellüd ibaresinden anlaşılan şey ceninin annesinin karnından ve bitkilerin yerden çıktığı gibi, bir cismin diğer bir cismin içinden çıkmasıdır". *el-İktisâd*, s. 97.

şeklinde, ikincisi ise tevellüd yoluyla meydana gelmektedir[1338]. Ebû Ali el-Cübbâî'ye ait bu görüş Kadı Abdülcebbâr tarafından insanların durumuyla Allah'ın durumunu aynı düzlemde eşitlemek anlamına geleceği için reddedilmiştir. Kadı Abdülcebbâr'a göre, bizden birinin bir sebebe bağlı olarak fâil olduğu yöntemi benzer şekilde Allah'ın fiillerine uygularsak Allah'ın fiilleriyle insanın fiillerini aynı düzlemde eşitlemiş oluruz. Bu hüküm doğrulandığında ve bizden birinin sebeplerin güçlü ya da zayıf oluşuna göre sonucun vuku bulması bakımından sebebi yapan olduğu bilindiğinde, değirmen taşının rüzgar veya suyla hareket etmesinin Allah'ın mütevellid fiili olduğuna hükmedilir. Bunların Allah'ın doğrudan vâsıtasız olarak yaptığı fiilleri olduğu iddia edildiği zaman insan fiillerinin de böyle olması gerekecek ve böylelikle kaçınılmaz olarak insan fiilleriyle Allah'ın fiillerini eşitleme hatasına düşülecektir[1339]. İnsan Allah'a ait irâde ve kudret sıfatlarını taşıdığında bu Allah ve insanı denk hale getirmez. Zira Allah'ın kudreti kendinden insanınki ise Allah'tan kaynaklanır. Allah bir nesne üzerinde sebepsiz bir etkide bulunabilir. İnsan ise Allah'ın kendisinde yarattığı kudret sayesinde güç sahibi olur[1340]. Eş'arî ise bu konuda bir grubun Allah'ın tevellüd yoluyla ve bir sebep aracılığıyla fiilde bulunmasını kabul ettiğini, diğer bir grubun ise cisimler dışında Allah'ın bu yola tevessül edebileceğini düşündüğünü söyler[1341]. Burada bazı kelâmcıları Allah'ın fiillerinde sebeplerin aracılığı (tevellüd) düşüncesine sevkeden şey ikincil sebeplerin varlığını ispatlamaktan çok Allah ve insanı tesir açısından birbirinden ayırmaktır.

4. Tevellüd Teorisine Karşı Çıkanlar

Ehl-i sünnetin tevellüdü reddetmesi onu tabiî bir sebeplilik olarak algılamasından kaynaklanmaktadır. Dönemin materyalist tabiatçıları âlemin yapısını ezelî unsurun kendi içlerinde sebep-sonuç şeklinde işleyişi ile açıklamaktadırlar. Bu durumun her hâdise üzerinde Allah'ın mutlak hakimiyetine inanan kişiler tarafından

1338 Mu'tezile bu tür fiillerin varlığına dair âyetlerden delil getirir. Burada Allah bitkilerin tohumlanmasında rüzgarın tavassutundan bahsetmektedir. Bu durum Allah'ın sebep ya da sebepler vâsıtasıyla yarattığı fiil yapmasının delilidir. Bununla birlikte Mu'tezile âlimleri burada etkiyi meydana getiren şeyin sebep ve vâsıtalar olduğunu kabul etmezler. Buna göre tohumu aşılayan rüzgar değildir, aşılama Allah'ın kendisinin dolaysız olarak yaptığı bir fiildir.

1339 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 396.

1340 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 99; Câbirî, *a.g.e.*, s. 259.

1341 Eş'arî, *Makâlât*, s. 414.

kabulü mümkün değildir. Bu durumda Mu'tezile'nin, insanın kudret mahalli dışında olan fiilleri açıklamak için ortaya attığı teori Ehl-i sünnet tarafından cansız varlıklara fiil atfetmek olarak yorumlandığında Mu'tezile dönemin tabiatçılarıyla aynı kefeye konmuştur.

Ehl-i sünnet kelâmcıları tevellüd anlayışını iki nedenden dolayı eleştirmişlerdir. Bunlardan ilki tevellüdün cansız bir varlığa fiil atfetmek anlamına gelmesi, diğeri ise tevellüdün âlemin işleyişinde sebep-sonuç arasında zorunlu bir ilişkiye yer vermesidir. Sistemlerinde herhangi bir zorunluluk düşüncesini reddeden Eş'arîler sebep-müsebbep arasındaki ilişkiyi iktirân ve bu ilişkilerdeki düzenliliği ise âdet ile açıklamışlardır. Onlara göre Mu'tezile'nin mütevellid olarak isimlendirdiği fiiller Allah'ın fiilleridir[1342]. İnsan kudret mahalli dışında olan bir şeyden dolayı fâil olarak nitelendirilemez. Buna göre sebep-müsebbep arasındaki ilişki zorunlu değildir. Allah müsebbebin vücuduyla birlikte sebebin tahakkuku arasına girebilir. İnsan okun atılmasını isteyebilir ancak Allah istemediği için ok gitmeyebilir, ok yaydan çıktığı halde Allah onu hedefine ulaşmadan yarı yolda durdurabilir, böylece ölüm gerçekleşmez. Bunun gibi ok yaydan çıkıp hedefe isabet ettiğinde insan ölmeyebilir. Bütün bu durumlar ihtimal dahilindedir[1343].

Eş'arî, Ebû Ali el-Cübbâî dışında Mu'tezile'den tevlîde inananların çoğunun sebebin müsebbebi gerektirdiğine (îcâb) inandığını söyler[1344]. Eş'arî arazın arazı doğurması anlamında tevellüd düşüncesine de karşıdır. Ona göre tüm hâdisât herhangi bir müvellid ya da müsebbebini zorunlu kılan bir hâdis olmaksızın ilk olarak Allah tarafından ihtiyâr ile yaratılmıştır. O, tab' ya da tabiat düşüncesine inananları da reddeder. Ona göre bu ikisi zorunlu kılan sebeplilik anlamına gelir ve tevlîd edicidir. Ona göre bu iki söz diğerinden alınmıştır. Tabiatı kabul edip tevellüdü reddetmek ise bir çelişkidir[1345].

Eş'arî tabiatçılar ile tevellüde inananları arzın vukûfu konusunda da eleştirir.

1342 Bağdâdî'nin bildirdiğine göre Mu'tezile'nin, cismin tabiatı ve tevellüdle açıkladığı fiiller Ehl-i sünnete göre Allah'ın ihtiyârî fiilleridir. *el-Fark*, s. 127.

1343 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 138.

1344 Ebu Ali el-Cübbâî ise sebebin müsebbebi gerektirmediğine sadece onun bir fiili olarak ortaya çıktığını söylemektedir. Eş'arî, *Makâlât*, s. 412.

1345 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 282-283.

Eş'arî'ye göre bu durumun Allah'ın arzın sükûnunu devamlı olarak yaratmasından başka bir sebebi yoktur. Arzı ayakta tutan, ikame ettiren, içindeki tüm cisimleri teskîn eden, arazları yaratarak âlemi hareket ettiren Allah'tır. Burada tevlîd eden bir sebep ya da zorunlu kılan bir tabiat yoktur[1346]. Eş'arî, ateşte onun yukarı doğru hareketini tevlîd eden bir i'timâd; taşta ise onun aşağı doğru hareketini tevlîd eden bir i'timâd olduğunu söyleyen filozofların, tabiatçıların ve tevellüde inananların görüşlerini reddeder. Ona göre bunların hepsi, herhangi bir sebep ya da gerekçe olmaksızın dilediğini yapan hikmet ve kudret sahibi bir varlık tarafından yaratılmıştır[1347].

İbn Hazm'a göre de âlemde her şey Allah'ın yaratması ile meydana gelir. Cisim, cevher araz ya da cisimden meydana gelen tesirler gibi âlemde yaratılan her şey Allah'ın yaratmasıyladır ve O'nun fiilidir. Aynı zamanda tüm bu fiiller canlı ya da cansız kendisinden fiil meydana gelen kişiye aittir. İbn Hazm'a göre âlemde meydana gelen her etki yaratması yönüyle Allah'a zuhûru yönüyle de insana izafe edilir. Bu izafetlerin ikisi de gerçektir, mecâzî değildir. Çünkü fiilin hayat ve ihtiyâr sahibi bir varlıktan zuhûru ile hayat ve ihtiyârı olmayan varlıktan zuhûru arasında bir fark yoktur. Çünkü zuhûr eden her şey sonuçta Allah tarafından yaratılır. İhtiyâr sahibi varlıkta da bunu yaratan Allahtır. Tevellüd şekliyle meydana gelen fiil halk yönüyle Allah'a, zuhûr yönüyle de kendisinden zuhûr ettiği varlığa aittir[1348].

Bâkıllânî'ye göre de tevellüd yoluyla meydana geldiği iddia edilen fiiller Allah tarafından yaratılmıştır, kulun bu konuda kesbi yoktur[1349]. Allah'ın insana bir sebeple tevellüd eden bir kudret verdiğine dair delilimiz de yoktur. Mu'tezile'nin mütevellid olarak nitelediği fiiller aslında mübâşir fiil kapsamına girmektedir[1350]. Bakıllânî

1346 İbn Fûrek, *a.g.e*, s. 275.

1347 İbn Fûrek, *a.g.e*, s. 276.

1348 İbn Hazm, cansız varlıkların fiillerine dair âyetlerden örnekler veriyor. Ateşin yüzleri yalaması (el-Mü'minûn 23/104), cehennemde suyun yüzleri haşlaması (el-Kehf 18/29) ve ayrıca el-Hac 22/5; Fussilet 41/39. Tevellüdün varlığına dair İbn Hazm Allah'ın Kur'an'da bir mü'mini hata ile öldüren mü'minin köle azad etmesine hükmetmesini örnek gösteriyor. Ona göre Allah'ın hata yapan kişiyi katil olarak isimlendirmesi o kişi katle kastetmese de ölüm onun fiilinden tevellüd ettiği içindir. *el-Fasl,* V, 59-60.

1349 Bâkıllânî'ye göre mütevellidin kâsibi insan olsa bu fiilleri halk eden fâilin ya kâdir olması ya da olmaması gerekir. Kâdir değilse bu durumda diğer fiillere de kudreti olmamalıdır. Çünkü fiillerin tamamı için kudrete ihtiyaç vardır. Fiillerin kudreti olmayan bir kişiden meydana gelmesi düşünülemez. Mütevellidâtın fâili kâdirse bu durumda fiile ya vücud bulma anında ya da fiilin sebebinin vücut bulma anında kâdir olduğu ortaya çıkar. *et-Temhîd,* s. 235.

1350 Bâkıllânî, *et-Temhîd,* s. 236-237.

müteveIlid fiillerin kula ait olduğunu ispatlamak için kulların kastına uygun bir şekilde gerçekleşmesini ve sebeplere tabi olmasını gösterenlerin görüşlerini de eleştirir. Bu kişilere göre insan bir başkasında hafifçe acı vermek istediğinde onu iter ve hafifçe döver; çok acı vermek istediğinde ise şiddetli bir şekilde döver. Taşı gitmesini istediği yöne doğru atar ve taş o yöne doğru gider. Tüm bunlar havâdisin fâilinin bu işlerin meydana gelmesinin fâili olan kişi olduğunu gösterir. Bâkıllânî'ye göre belirli bir düzende devam eden bu fiiller Allah'ın âdeti sonucu meydana gelen fiillerdendir[1351].

Cüveynî de sebebin sonucu zorunlu kılması anlamında tevellüd düşüncesine karşıdır. Ona göre nazar Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi tevellüd yoluyla illetin ma'lûlü gerektirdiği gibi bir ilim meydana getiremez. Bâkıllânî nazarın tezâkürünün -her ne kadar onu içerse de-ilmi tevlîd etmediği konusunda ise Mu'tezile ile muvâfık olduklarını söyler[1352]. Bu konuda Eş'arî ise Allah'ın nazardan sonra ilmi âdetin icrası ile yarattığını, yaratmamasının da mümkün olduğunu söylemektedir[1353]. Mu'tezile ise nazar eden kişiden ilmin tevellüd yoluyla hasıl olabileceğini kabul etmektedir. Bu durumda ilim mütevelliddir ve nazardan sonra vukûu illeti tâmmeden sonra mâlûlün vukûu gibi zorunludur[1354].

Fahreddin er-Râzî nazar-ilim münasebeti çerçevesinde mezheplerin tevellüd konusundaki görüşlerini değerlendirir. Ona göre nazar sonucu ilmin meydana gelmesi Eş'arî'ye göre âdetle Mu'tezile'ye göre ise tevellüdledir. Râzî bu konuda zorunlu bir durumun olduğunu kabul etmekle birlikte tevellüde karşı çıkar. Bunu bir örnekle açıklayan Râzî'ye göre; âlemin değişken yapıda olduğunu ve her değişken yapıda olanın mümkün olduğunu bilen bir kişinin, bu iki bilginin zihninde oluşumundan dolayı âlemin mümkün olduğunu bilmemesi imkansızdır. Ona göre bu tür bir imkansızlığa dayanan

---

1351 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 339-341. Bir Mâtürîdî müellifi olan Sâbûnî de bu konuda Bâkıllânî ile aynı görüştedir. Mu'tezile'nin tevellüd olarak nitelediği ilişki Allah'ın kanununu sebebe tevessülün hemen peşinde yaratması tazrında meydana gelmektedir. Kul eser hasıl olması kasdıyla sebebine başvurunca bu eser her ne kadar onun fiiliyle meydana gelmiş değilse de ona nisbet edilmiş, mesuliyet adeten ona yönelmiş şeran dünyada tazminata, ahirette azaba düçar olmuştur. Sâbûnî, *el-Bidâye*, (trc. Bekir Topaloğlu) s. 140.

1352 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 27-28.

1353 Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, s. 60.

1354 Kadı Abdülcebbâr'a göre "her ne zaman nazar bir delil ile taalluk etse bu ilmi doğurur. Nazar kendi mahallinde ilmi doğurur, çünkü onun bir ciheti yoktur. Varlığı zorunlu olan (mûceb) ne zaman var olur ve mekân onu yüklenebilirse meydana gelir. *el-Muğnî*, IX, 161; a.mlf., *el-Muhît*, s. 352, 389, 392; Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, s. 60.

ilim zarûrîdir. Bununla birlikte o, ilmin zâtı açısından mümkün olduğunu ve Allah'ın kudreti olmaksızın vukûunu imkansız görerek bu konuda tevellüdü reddeder[1355]. Râzî'nin görüşlerini açıklayan Nâsîruddîn Tûsî Eş'arî'ye göre Allah dışında bir müessir olmadığını, nazar sonucu oluşan ilmin ise bir müessire ihtiyaç duyduğunu bu durumda ilmin Allah'ın fiili olduğunu söyler. Allah için hiçbir şey vâcip olmadığına göre, nazar sonucu ilmin oluşması da vâcip değildir. Bu durum, güneşin her gün doğması örneğinde olduğu gibi âdete bağlı olup Allah'ın tekerrür eden fiillerindendir. Her tekerrür etmeyen ya da az tekerrür eden ise hârikulâdedir ya da nâdirattandır. Tûsî'ye göre mütevellid fiil bir vâsıtaya bağlı olarak meydana gelen fiildir[1356]. Tûsî'ye göre Râzî, ilmin Allah'ın fiilinden olması konusunda Eş'arîlere, nazar sonucu zorunlu olarak meydana gelmesi hususunda ise Mu'tezile'ye muvâfık olmuştur. Bununla birlikte o, nazardan sonra ilmin yaratılmamasını mümkün gördüğünden dolayı Eş'arîlere, ilmin nazar eden kişinin fiili olması konusunda Mu'tezile'ye muhâliftir[1357].

Cüveynî'ye göre hâdis kudret ancak mahallinde kaim olan şeyle bağlantılı olabilir. Bu mahalden ayrı olan şey ise onun fiili olmayıp Allah'a aittir. Kulun bu fiil üzerinde herhangi bir kudreti yoktur. Mu'tezile'ye göre ise mübâşir kudret başka bir mahalde mütevellid bir fiil meydana getirebilir. Bu durumda taşın yuvarlanması kudret mahallinde bulunan bir i'timâddan doğmuş olabilir. Mu'tezile'ye göre mütevellid fiil, sebep aracılığıyla sebebin fâiline aittir. Cüveynî Mu'tezile'nin iddia ettiği şekliyle tevellüdün bâtıl olduğunu söyler[1358]. Ona göre mütevellid fiil kula ait bir fiil değildir. Bu konuda Mu'tezile'nin verdiği ok örneğine değinen Cüveynî, buradaki tüm hâdiselerin yaratıcısının Allah olduğunu söyler. Cüveynî mütevellid fiiller konusunda

1355 Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, s. 60.

1356 Mu'tezile bazı hadiselerde Allah dışında bir etki kabul edince başka bir vâsıta olmaksızın failinden sadır olan her fiilin -hayvanlardan olan i'timâd gibi- mübâşereten meydana geldiğini, başka bir şeyin vâsıtası ile meydana gelen –i'timâd vâsıtasıyla meydana gelen hareket gibi- fiilin ise tevellüd ile meydana geldiğini söyler. Tûsî, *Telhisü'l-muhassal*, s. 60.

1357 Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, s. 60.

1358 Birincisi; şâyet müsebbep sebep var olduğunda ya da ondan sonra zorunlu olarak var olan bir şey ise bu var kılmada müstakil olması ve ona başka bir kudretin tesir etmemesi gerekir. Onlara göre bu zorunluluk ancak engellerin ortadan kalktığında mümkün olur. Bu durumda ise kudret özelliği ortadan kalkar. İkincisi ise, müsebbep şâyet bir fiil ise sebebin tavassutu olmadan da vukuu düşünülebilir. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 207.

Mu'tezile içindeki görüş ayrılıklarının varlığını vurgulayarak iddiasını güçlendirir[1359].

Mâtürîdî'ye göre de kulların fiillerinden ortaya çıkan sonuçlar Allah tarafından yaratılmıştır. Çakmak taşına vurulduğunda çıkan ateşi, balla sirkenin karışımından oluşan şurubu yaratan Allah'tır. Bu olay, gizli olan bazı durumların ortaya çıkmasından ibarettir. Bu sonuçlara fiilin kendisinini sebep olduğunu söylemek muhâldir. Çünkü ok atıldıktan kulun bu okun kendisini delip geçmesinden kaçınacak gücü yoktur. Eğer buna gücü yetseydi engellerdi. Kaderiyye'ye göre ise bunların hepsi sebeplerini yaratmak suretiyle kullardan meydana gelmektedir[1360]. Pezdevî'nin bildirdiğine göre Ehl-i sünnet gibi Cehm, Cebriyye'nin çoğu ve Hişâm b. Hakem de tevellüdü kabul etmemiştir[1361].

Nesefî; Mu'tezile'nin ölü, unutkan ve uyuyan kişiden tevellüd yoluyla muhkem bir fiilin hâsıl olmasını tabiatçıların tabiatlar, müneccimlerin ise yıldızlar hakkındaki görüşlerine benzetir. Her ikisinde de hayat vasfına sahip olmayan bir varlıktan fiil meydana gelmesi söz konusudur. Ona göre Sümâme'nin mütevellidâtı fâili olmayan fiil kategorisine yerleştirmesi akl-ı selim ile çelişir. Çünkü cansız varlıklardan muhkem bir fiilin meydana gelmesi mümkün değildir[1362].

Gazzâlî'de akla aykırı bulduğu ve bir cismin diğer bir cisimden çıkması olarak tanımladığı tevellüd düşüncesini reddetmiştir. Bu konuda seleflerini takip eden Gazzâlî bu tarz meydana gelen fiillerin âdet yoluyla Allah'ın fiilleri olduğunu söyler[1363].

B. KESB TEORİSİ

1. Teorinin Ortaya Çıkışı

Lügatte "kazanma, elde etme" anlamına gelen kesb[1364], kelâmda insan fiilleri alanında ortaya atılan önemli teorilerden biridir. Ehl-i sünnet kelâmcıları bu teoriyle ilâhî kudret ve insan sorumluluğu arasındaki ilişkiyi çözmeye çalışmışlardır. Kelâmcılar

1359 Cüveynî'ye göre Mu'tezile'den çoğunluk; doyma, susuzluğun gitmesi, hastalık ve ölüm gibi fiillerin mütevellid olmadığına inanmaktadır. *el-İrşâd*, s. 208.
1360 Sübkî, *es-Seyfü'l-meşhûr fi Akîdeti Ebî Mansur*, (thk. Saim Yeprem), İstanbul 2000, s. 89-90.
1361 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 111.
1362 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 299-300; II, 683.
1363 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 96-99.
1364 İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "ksb" md. İngilizcede kesb karşılığı olarak "acquisition" kelimesi kullanılmaktadır. Bk. Schacht, J., "New Sources for the History of Muhammadan Theology", *SI*, 29.

tarafından kesb kavramının seçilmesi, kelimenin Kur'ân'da ve hadislerde geçmesinden dolayıdır[1365].

İnsanın fiilinden sorumlu olması ve bunun karşılığında ceza ya da mükâfata hak kazanması ancak fiilinin sebebi olarak nitelenmesi ile mümkündür. Kesb bir bakıma kelâmcılar açısından insanın fiillerindeki sebepliliği sorununu çözmeyi amaçlamaktadır. Teori, kendisinden önce ortaya atılan bu fikirlerden beslenmiştir. Bu dönemde Cebriyye insana "sebep olma" şansı tanımayıp, tüm fiillerin sebebi olarak Allah'ı gösterirken, Mu'tezile ilâhî sebebliliği sınırlama pahasına fiiller üzerinde insan sebepliliğini ön plana çıkarmıştır. Bu iki uç görüş arasında kesb, bir tür orta yolu bulma, ilâhî kudret ile insan sebepliliğini uzlaştırma çabası olarak nitelenebilir.

Kesb, temelde kudret meselesi üzerine yani bir fiilin (makdûr) iki kâdirin etkisiyle meydana gelmesi esasına dayanır. Bu kâdirlerden biri mutlak kudret sahibi olan Allah, diğeri ise hâdis kudrete sahip insandır. Kesbin varlığını savunanlar insanda varolduğunu söyledikleri irâde, ihtiyâr ve kudret vasfının sebepliliğe etkisi konusunda ise farklı görüşler ortaya atmışlardır. Bu görüşleri cebr ve tefvîz arasında sıralandığını söylemek mümkündür.

Kesbin teori haline gelmesi Eş'arî ile olmuştur. Ancak onun öncesinde de kesb görüşüne inananların varolduğu bilinmektedir. Kesb tabirini ilk kullanan kişi olarak Ebû Hanîfe gösterilmektedir. Cebriyye karşısında Ebû Hanîfe, kullara ait fiillerin ilâhî ilim ve irâdeye göre Allah tarafından yaratıldığını kabul etmekle birlikte, fiilin meydana gelişinde insan gücünün etkisini de vurgulamıştır. Ona göre insanın her şeyiyle yaratılmış olması fiillerinin de yaratılmış olmasının delilidir. Bununla birlikte insanın yaptıklarından sorumlu olması, kendisine verilen gücü itaat ya da isyan tarafında sarfetmesi nedeniyledir. Allah'ın yarattıklarından hiçbiri küfür ve iman konusunda cebr altında değildir. Hiç kimse kâfir ya da mü'min olarak yaratılmamıştır. Kulların sükûn ve hareketten ibaret olan tüm fiilleri gerçekte kendi kesbleridir. Allah sadece bunları

[1365] Kur'an'da kesb kökünden türemiş 68 kelime mevcut olup bunların altmış ikisi "kesb" diğerleri ise "iktisâb" masdarından gelmektedir. Bk. M.F. Abdülbâkî, el-*Mu'cemü'l-müfehres*, "ksb" md. Kesb çeşitli hadislerde maddi ve manevi kazanç manasında Kur'an'daki anlamına yakın bir şekilde kullanılmıştır. Wensick, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, "ksb" md. R. Frank teorinin bu kadar popüler olmasını Kur'an ve hadis kaynaklı olmasına bağlar. Bk. "The Structure of Created Causality", *SI*, XXV, 15.

yaratır. Bütün bunlar Allah'ın meşîeti, ilmi, kaza ve kaderi iledir. Ebû Hanîfe kendinden sonra gelen Ehl-i sünnetin şer problemi konusuna yaklaşımının temellerini de atmıştır. Ona göre kötülük ve günahları yaratan Allah'ın bu fiillere rızası yoktur. Masiyet ve günahlar O'nun sevgisi, rızası ve emriyle değil; ilmi, kazası, takdiri ve meşieti iledir[1366]. Ebû Hanîfe bu konuya kader hakkında muhatap olduğu soruları cevaplamak amacıyla yer vermiştir[1367].

Ebû Hanîfe'den sonra Dırâr b. Amr fiillerin Allah tarafından yaratıldığını ancak kulun bu konuda kesbi olduğunu söylemiştir. Ona göre iki fâil tarafından meydana getirilen bu fiil; Allah'a nisbetle yaratma, kula nisbetle kesbdir[1368]. Watt, Mu'tezile'nin reddettiği kelâmcıların çoğunun Ebû Hanîfe ile irtibatlı olduğunu, Dırâr'ın Allah'ın mâhiyeti ile kesb görüşünü Ebû Hanîfe'den aldığını söyler[1369]. Bağdâdî Dırâr'ın kesb görüşünde Eş'arîyye'ye istitâat anlayışında ise Mu'tezile'ye yaklaştığını belirtir[1370]. Eş'arî'ye göre Dırâr'ın kesb düşüncesi onun Mu'tezile'den ayrılmasının da nedenidir[1371]. Şehristânî ise kesb görüşünü Dırâr ile birlikte Hafs el-Ferd'e nisbet eder[1372]. Görüldüğü üzere Dırâr, kesb konusunda ilk eleştirilen kişilerden olmuştur[1373].

Eş'arî, kesb hususunda Dırâr'ın Mu'tezile içinde yalnız olmadığını söyler. Buna göre Mu'tezile'den Şehhâm da bu dönemde bir hareketin biri insan diğeri Allah olmak üzere iki kudret tarafından meydana getirilmesini kabul etmiştir. Bunu Allah yaptığında fiil zorunlu (ıztırârî) olarak meydana gelmekte, kul yaptığında ise iktisâb

---

1366 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 72-73; a.mlf., *el-Fıkhü'l-ebsat*, s. 46-48, 60; Beyazîzade, *el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe* (nşr. İlyas Çelebi) İstanbul 1416/1996, s. 86.

1367 Neşşâr, Ali Sami, *İslâmda Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 338-339.

1368 Eş'arî, *Makâlât*, s. 383, 407-408, 566; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 192; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 158; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 407; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 111. Wolfson Dırâr'ın kesb teorisini değerlendirir. Bk. *Kelâm Felsefeleri*, s. 510-511.

1369 Watt, M., *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 254; a.mlf., *İslâmın İlk Döneminde Hür İrade ve Kader*, s. 121.

1370 Bağdâdî Dırâr'ın kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılıp kullar tarafından iktisâb edildiği ve tevellüd konusunda Ehl-i sünnetle uyuştuğunu; istitâatin fiilden önce olduğu hakkında ise Mu'tezile'ye katıldığını söyler. *el-Fark*, s. 130. Onun istitâati insanın bir parçası olarak gördüğü ve iki zamanda devam ettiğine inandığı söylenir. İsferâyînî, *et-Tebsîr*, s. 105.

1371 Eş'arî, *Makâlât*, s. 281.

1372 Bununla birlikte Şehristânî, onları Cebriyye'nin altına yerleştirir. *el-Milel*, I, 191.

1373 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 356.

olarak nitelenmektedir. Bu durumda her iki varlık kudret ile vasıflanabilmektedir[1374]. Fikirlerinde Dırâr'ı takip eden ancak bazı konularda ondan ayrılan[1375] Neccâr da kesb kavramına yer vermiştir[1376]. Nesefî bu dönemde Neccâriyye ile ve Ehl-i hadîs kelâmcılarının kulun fiilinin Allah'ın yarattığı şeyleri iktisab etmekten ibaret olduğunu söylediklerine yer vererek bu kişileri kula halk sıfatını atfeden Mu'tezile'den ayırır[1377]. Bu dönemde kesb görüşü çeşitli kişilerden oluşan Ehl-i İsbât tarafından da tartışılmıştır[1378]. İki fâilden meydana gelen bu fiil anlayışı İbnür-Râvendî tarafından Nazzâm takipçileri olarak bilinen Ahmed b.Hâbıt ile Fadlu'l-Hadesî'ye de izafe edilir[1379].

İnsan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul eden Hişâm b. Hakem'e göre de fiillerin bir bölümü ihtiyârî bir bölümü ıztırârîdir. İnsanın kendisinin irâde ve iktisâb etmesi yönüyle fiili ihtiyârî, fiillerin ancak o fiile olan sebebin yaratılması anında meydana gelmesi yönüyle de ıztırârîdir[1380]. Burada Hişâm "iktisâb" kelimesine yer vererek fiillerin oluşumunun çeşitli yönlerine dikkat çekmektedir[1381]. Ancak buradan hareketle Hişâm'ın insan fiilinin hâdis bir sebeple meydana geldiğine ancak bu sebep Allah tarafından yaratıldığında fiilin zorunlu olarak vukû bulduğuna inandığını

1374 Eş'arî, *Makâlât*, s. 199, 549; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 107. Watt, Şehhâm'a ait bu görüşün şâyet bir mânâ ve aynı fiil olarak tefsir edilirse o taktirde daha sonraki Ehl-i sünnetin formülü olacağını ve Şehhâm'ın bu şekilde anlamış olabileceğini belirtir. *İslâm'ın İlk Döneminde Hür İrade ve Kader*, s. 105. Wolfson'a göre bu cümlelerde ele alınan kudret yalnızca fiil yapma kudretine işaret eder, irâdeyi ise içine almaz. Onun tarafından "iktisâb" insanın hür fiili anlamında kullanılmıştır. *Kelâm Felsefeleri*, s. 508-509.

1375 Dırâr, istitâatin araz olduğunu dolayısıyla da fiilden önce, fiille beraber ve fiilden sonra bulunabileceğini söylerken Neccâr'a göre istitâat araz olmayıp fiil anında yaratılır. Bunun sonucu olarak Dırâr tevellüdü benimsemekte Neccâr ise reddetmektedir. Ayrıca Dırâr, kulun hakiki anlamda müktesib olduğunu söylerken Neccâr müktesib olduğunu belirterek "fil'l-hakîka" ifadesini kullanmamıştır. Bk. Turhan, Kasım, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsanın Fiilleri*, s. 65-66. İhtilâflı noktalar için bk. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 512-513. Eş'arî'nin kesb görüşünde Neccâr'ı takip ettiği söylenmektedir. Bk. Abrahamow, Bınyamın, "Re-examination of Al-Ashari's Theory of Kasb According to Kitâb Al-Luma'", *JRAS*, II, 210-211.

1376 Eş'arî, *Makâlât*, s. 283-284, 566; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 224; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 126; Wolfson Neccâr'ın kesb anlayışını değerlendirmektedir. Bk. *Kelâm Felsefeleri*, s. 510.

1377 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 635.

1378 Bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 540-541. Wolfson'a göre bu grup kesb anlayışı açısından Dırâr ve Neccâr'ı takip etmektedir. *Kelâm Felsefeleri*, s. 521-523.

1379 Bu kişiler görüşlerine delil olarak Kur'an'da yaratma fiilinin Hz. İsa'ya nispet edilmesini gösterirler. (el-Mâide 5/109). Kâ'bî Hadesî'den gelen bu rivâyeti yalanlamaktadır. Şehristânî, *el-Milel*, I, 59. Bu kişilerin yaratılmışların iki Rabbi olduğuna inanarak küfre düştüklerini söyleyen Bağdâdî bu yaratıcılar ile kastedilenin Allah ve İsa b. Meryem olduğunu söyler. *el-Fark*, s. 166.

1380 Eş'arî, *Makâlât*, s. 40-41.

1381 Watt, Hişâm'ın bizzat "iktesebe" kelimesini kullandığının tespitinin imkansız olduğunu söylemektedir. *İslâm'ın İlk Döneminde Hür İrade ve Kader*, s. 146.

söyleyebiliriz[1382].

Bağdâdî kesb kavramının ilk dönemde Sıfâtiyye[1383] tarafından da kullanıldığına işaret etmektedir. Şehhâm ile Sıfâtiyye arasındaki benzerliği savunanlar karşısında iki görüşün farklılığını ortaya koyan Bağdâdî'ye göre Şehhâm iki kâdirden bir makdûrun meydana gelmesini câiz görürken, Sıfâtiyye bir makdûrun biri yaratıcı öteki müktesib olan iki kâdirden vukûuna cevâz verir. Buna göre yaratıcı müktesip olmadığı gibi müktesip de yaratıcı değildir[1384]. Kesb kavramına *Halku ef'âli'l-ibâd* adlı eserinde Buhârî de değinmiştir. Burada hadislere dayanarak kulların; hareket, ses, iktisâblar ve yazmak dahil tüm fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı söylenir. Asıl amacı Kur'ân'ın mahluk olduğunu ispatlamak olan eser iktisâb kavramına ilk yer veren çalışmalardan sayılabilir[1385].

Tüm bu görüşlerden sonra kesb/iktisâb kavramına Sünnî literatürün oluşumundan hemen önce bazı kişiler tarafından çeşitli amaçlarla temas edildiği ortaya çıkar. Nitekim Wolfson, Eş'arî öncesinde Dırâr, Neccâr ve Şehhâm tarafından ortaya atılan üç farklı kesb teorisinin varlığını söylerken bu kişilerin insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu görüşünü benimsemediklerini kaydeder. Dırâr'a göre kesbin yaratıcısı insan, Neccâr'a göre ise Allah'tır. Her ikisine muhâlif olan Şehhâm ise insana Allah tarafından özgür bir şekilde fiillerini (kesblerini) yaratma gücünün verildiğini söylemektedir. Ona göre Dırâr ve Neccâr'a ait bu kesb görüşü Râfizî Hişâm b. Hakem ile Sünnî İbn Küllâb tarafından devam ettirilmiştir[1386]. Eş'arî'den önceki tüm rivâyetler teorinin önemli unsurları hakkındaki bilgi verse de teori olarak Eş'arî'ye mensûbiyetini ortadan kaldırmaz.

1382 Watt, bu cümlelerin iktisabın kullanımına dair teknik bazı benzerlikleri ihtiva eden düşünce silsileleri olduğunu söyler. Buna göre Hişâm'ın genel fikri insan fiilinin bir sebep zincirinin neticesi, fakat insan ihtiyarının bu zincirin bir halkası olduğu şeklindedir. *İslâm'ın İlk Döneminde Hür İrade ve Kader*, s. 146.

1383 Allah'ın ezelî sıfatlarının varlığını kabul eden grup. Bk. Şehristânî, *el-Milel*, I, 92-93.

1384 Bağdâdî, *el-Fark*, s.107.

1385 Buhârî, *Halku efâli'l-ibâd*, (*Akâidü's-selef* içinde, nşr. A. Sami en-Neşşâr-Ammar et-Tâlibî) İskenderiye, 1971, s. 138.

1386 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 514-515.

2. Teorinin Mensupları

a. Eş'arîyye

Kesb kavramının teori haline gelmesinin Eş'arî ile olduğunu söyleyebiliriz. Eş'arî'ye göre kulların fiilleri dahil her şey ilâhî kudret tarafından yaratılmıştır. Yaratılmış olan insan ise herhangi bir şey yaratma gücüne sahip değildir[1387]. Eş'arî'ye göre kula "hâlık" ya da "fâil" ismi ona fiil nisbet etmek anlamına geleceğinden verilemez. Burada Eş'arî fâil ve hâlıkı eşanlamlı olarak kullanmmaktadır. Bu nedenle o kula "fiil" yerine geçen "kesb" kavramını nisbet eder. Çünkü ona göre kadîm bir kudretle fiil yapan ancak hâlık ya da fâil olabilir. Muhdes bir kudretle fiil de bulunan insan ise ancak müktesib olmakla nitelenebilir. Allah, kullara ait tüm kesblerin yaratıcısıdır[1388]. Onun bu tavrı Ehl-i sünnet içinden de eleştirilere maruz kalmıştır[1389].

Kesb teorisiyle fiilleri doğrudan insana nisbet etmeyen Eş'arî, bunun getirdiği bazı zorluklardan kaçamamıştır[1390]. Ona göre insana ait fiilin kesb ve yaratma olarak iki ciheti vardır[1391]. Ancak Eş'arî'nin bu ayrımı mutlak bir ayrım değildir ve bunu iktisâbı yer yer Allah'a atfetmesinden de anlamak mümkündür. Ona göre kuldaki bu kudret insana nisbet edildiğinde kesb Allah'a nisbet edildiğinde halk olmaktadır[1392]. Buna göre iktisâb bir yönüyle kadîm varlığa, diğer yönüyle ise yaratılmış varlığa (muhdes) aittir[1393]. Buradan kulun fiilini nitelemek için kullanılan kesbin tam anlamıyla kulun kontrolünde olmadığı sonucunu çıkarabiliriz.

Eş'arî, teoriyi açıklarken fâil, kâdir ve müktesibin anlamları üzerinde de durur[1394]. Ona göre iktisâb; "Bir şeyin muhdes bir kudretle meydana gelmesi ve

---

1387 Eş'arî, *Makâlât,* s. 291; a.mlf., *el-İbâne*, s. 37.

1388 Eş'arî, *Makâlât,* s. 239.

1389 Nesefî, Eş'arîlerin kula "fiil" nisbet etmeyerek kendilerinden ayrıldığını söyler. Nesefî'ye göre âyetlerde fiilin insana nisbet edildiği düşünüldüğünde bir çelişkidir. Ona göre Eş'arî bu konuda Burgûs'u takip etmiştir. Aslında bu durum gerçek bir ihtilaftan çok ibare düzeyinde bir ihtilaftır. *Tebsıratü'l-edille*, II, 596.

1390 Eş'arî kendisine yöneltilen bir soru karşısında fiili kula atfederek, Allah'ın bu fiillerin de yaratıcısı olduğunu söylemiştir. *el-Lüma'*, s. 37.

1391 Eş'arî tarafından kesb ve yaratmanın ayrılığına delil olarak gösterilen âyetler; es-Sâffât 37/95-96; es-Secde 32/17. Bk., Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 69-70.

1392 Eş'arî, *el-Lüma',* s. 78. Eş'arî bir yerde insan fiillerindeki gerçek müktesibin Allah olduğunu söyleyerek iktisâbı Allah'a da nisbet etmiştir. *el-Lüma'*, s. 73.

1393 İbn Fûrek, *Mücerred,* s. 92.

1394 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 71-80; Pezdevî , *Usûlü'd-dîn,* s. 100.

kudretiyle meydana geldiği kişi için kesb olması"dır[1395]. O, başka bir yerde iktisâbı; "Allah'ın özel bir sıfatı olarak yaratmanın muhdes varlıklar üzerinde icrâ edilmesi" olarak tanımlar[1396]. Allah, kul fiilde bulunmak isteyip, fiile yöneldiğinde bu istek ve irâdenin hemen ardından, onun içinde ya da beraberinde fiili yaratır. Bu, fiilin Allah tarafından yaratılıp var edilmesi (ihdâs ve ibdâ'), kul açısından ise kudreti dahilinde iktisâb edilmesi anlamına gelir.

Buradan insan sorumluluğuna geçen Eş'arî'ye göre bir emir ya da nehyin müktesibe taalluku bu sıfat (iktisâb) nedeniyledir, hâlık ya da hudûs vasfıyla değildir[1397]. Fiillerin gerçek fâili Allah olmasına rağmen fiil alanında bir müktesibe ihtiyaç vardır. Bu durum, Allah'ı gerçek anlamda müktesib olma konumundan çıkarmaz[1398]. Müktesibin kudretinin yaratılmış olduğunun altını çizen Eş'arî, bir şeyin yaratılmasında eş zamanlı olarak insana iktisâb fiilini isnâd ederken insanda bu kudreti yaratanın ise Allah olduğunu söyler[1399].

Eş'arî kesbi ispata çalışırken doğrudan Mu'tezile'nin insan fiilleri hakkındaki görüşlerini hedef almaktadır[1400]. Bu nedenle mutlak kudret ifade eden âyetlerden hareketle kulu, fiili üzerinde sebep olacak konumda tanımlanmaktan özellikle kaçınmıştır. Çünkü kudretin var etme noktasında bir etkisinin olması bu etkinin var edilen her şeye teşmil edilmesi sonucunu doğurur. Bu şekilde kul, var edilen her şeyin oluşuna etki edebilecek, renk, tat ve koku gibi şeylerin ve cevher ve cisimlerin oluşumunu mümkün kılabilecektir[1401]. Ancak sorumluluğu temellendirmek için istitâat adında kulda yaratılmış bir kudretin varlığını kabul eder. Bu, kulda fiil işleme

---

1395 Eş'arî, *Makâlât*, s. 539, 542; a.mlf., *el-Lüma'*, s. 73.

1396 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 92. Bir yerde İbn Fûrek Eş'arî'ye atfedilen "Kesbin hakikati, muhdes bir kuvvetle iktisab edilen hareketlerdir", tanımını hatalı buluyor. *Mücerred*, s. 336.

1397 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 93.

1398 "Fiil hiçbir zaman fâilsiz meydana gelmez. Fakat gerçekte faili bir cisim olamayacağına göre Allah'tır deriz. Tabi ki gerçekte fiili iktisab eden vardır. Bu da fail gibi gereklidir. Fiil kesb ise muktesib de Allah'tır." Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 72; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 92.

1399 Wolfson bu görüşü nedeniyle Eş'arî'nin kesb teorisinin Dırâr'dan çok Neccâr'a yakın olduğunu söyler. *Kelâm Felsefeleri*, s. 526, 528.

1400 Eş'arî'nin kesb formülü bu dönemde insanı fiillerinde yaratıcı olarak gören Cübbâî ekole karşıdır. Onlara göre bu potansiyel halk kudreti kula Allah tarafından verilmiş olup, kul halk ve ibdâen fiilinin failidir. Bu nedenle Hammouda Ghoraba Eş'arî'nin kesb teorisini Mu'tezile ile mukayeseli olarak değerlendirmektedir. Bk. "Al-Ashari's Theory of Acquisition" *Islamic Quarterly*, yıl: 1955, sayı:2 s. 3-9.

1401 Eş'arî Allah'ın kullarına cisimler üzerinde kudret verip vermediği konusunda lehte ve aleyhte görüşlere yer verir. *Mâkâlât*, s. 377, 563.

potansiyelini ifade eden bir vasıftır ve fiilden önce bulunamaz. Fiilin yaratılma anında fiille birlikte bulunan bu kudretin Allah'ın yaratmasına vâsıta olmak dışında herhangi bir etkisi yoktur. Bu nedenle Eş'arî'nin iktisâb teorisiyle müktesibin fiil üzerindeki etkisini ortadan kaldırârak cebrî bir tavrı benimsediği söylenebilir[1402]. Ancak Eş'arî'nin cebrîlik ile suçlanması doğru değildir. O, cebrî düşüncenin kulda reddettiği istitâat ve kudreti açıklayarak kul-fiil ilişkisindeki tesirini kabul etmiştir[1403]. Ancak Mu'tezile'nin hatasına düşme endişesi onu ihtiyatlı olmaya sevketmiş, bazı kavramları vurgulamasına engel olmuştur. İstitâat anlayışı açısından Eş'arî, Mu'tezile ve Mâtürîdiyye mezheplerinden ayrılmakla birlikte bu kavrama fiillerinin oluşumunda önemli bir rol vermiştir[1404].

Aslında Eş'arî'nin burada çözmeye çalıştığı konu kudret problemidir. O, her şeyi ilâhî kudret alanı içinde gören bir anlayışın temsilcisi olarak kulun kudretini tanımlamaya çalışmıştır. Buna göre, ilâhî kudret sınırları içinde olan kulun fiillerindeki sebepliliği ve buna bağlı olarak sorumluluğu ne olacaktır. O, bu pencereden bakarak insan fiillerinin oluşumunu anlamaya çalışmış, tercihini ilâhî kudret istikametinde kullanmıştır. Richard Frank'a göre o, çözümü önce insanda kudretin varlığını kabulde, sonrasında ise Allah karşısında onun sebepliliğini azaltan bir formülde bulmuştur[1405].

Böylece Eş'arî yaratılmış varlıklarda gerçek anlamda mevcut olduğunu söylediği ihtiyâr ve kudretin Allah'ın irâde ve kudretine tâbî olduğunu söyler. Var etme ve yoktan yaratma anlamında ihtiyâr sahibini muhtâr, kârihi kârih, istitâat sahibini

---

1402 Eş'arî, *Mâkâlât,* s. 552; a.mlf., *el-Lüma',* s. 77-80. Nitekim onun bu tavrı cebre yakın bulunarak eleştirilmiştir. Şehristânî Eş'arî'nin kulun hadis kudretine aletlerin selameti sırasında kulun fiile müyesser olması dışında aslî bir tesir vermediğini söyler. *Nihâyetü'l-ikdâm,* s. 78.

1403 *el-Lüma'*da kesb teorisi ile ilgili bölümleri değerlendiren Richard Frank Eş'arî'nin bulduğu bu çözümün yaratılmış olmak kaydıyla insan kudretini kabul ettiğini ancak gerçek anlamda bu kudretin ve bu kudretle meydana gelen fiil anının sebebi olarak Allah'ı gördüğünü söyler. Frank'a göre Eş'arî'nin ikincil sebeplerin ve fiili meydana getirme anlamında insanın failiyyetini reddettiği söylenmekle birlikte bu doğru değildir. Eş'ari tabii sebeplerin ya da insan dışında ikincil sebeplerin gerçekliğini reddetmemektedir. Ona göre insan sebeplilik gücü ile sürdürdüğü anların failidir. Eş'arî'ye göre insan varlığının tamamıyla yaratılmıştır ve Allah'ın sürekli yaratmasının dışında kalan bir görüntü, bir an yoktur. Fakat Allah insan fiilini sürekli olarak yaratmaz sadece insânîn sebepliliğini sağlayan kudreti yaratır. Fiil tamamen O'nun tarafından belirlenmiştir. Frank, "The Structure of Created Causalıty", *SI,* XXV, 26.

1404 Eş'arî'nin fiil anlayışında "istitâat" kavramı ve fiilin oluşumunda bunun önemi hakkında bk. Richard Frank, "The Structure of Created Causalıty", *SI,* XXV, 53-59.

1405 Frank, R., "The Structure of Created Causalıty", *SI,* XXV, 23-24.

mustati', acizi ise aciz yapan Allah'tır[1406]. Eş'arî'ye göre bir, kadîm ve değişmez olan Allah'ın irâdesi Allah'ın kendine has fiilleri ile kulların fiilleri dahil tüm murâdâta taalluk etmektedir. Kulların iyi, kötü, faydalı ve zararlı tüm fiilleri yaratılmış olup onlar tarafından iktisâb edilmiş değildir. Burada Mu'tezile tarafından yoğun bir şekilde işlenen kötülük sorununa da değinen Eş'arî'ye göre Allah için hak olan küfrü yaratmak müktesib için yasak ve küfürdür[1407]. Mükellefi teklîf halinde dahi kâdir görmeyen Eş'arî'ye teklîf-i mâ lâ yutâkın câiz olduğunu söyler. Çünkü bu durum emr olunduğu fiile kudreti olmayan kişi hakkında düşünülemez[1408].

Eş'arî'ye göre kulda yaratılmış kudretin mahalli olan istitâat bir arazdır ve araz iki zamanda bâkî olamaz. Allah'ın kulda yarattığı bu kudret sadece anlık varlığı olan bir görüntüden ibarettir. Bu nedenle o, Mu'tezilî literatürde insan fiilleri alanında kullanılan sebep ve illet kavramlarına yer vermez. Çünkü yaratılmış kudrete sahip olan kul "sebep" olarak tanımlandığında kul gerçek anlamda fiilinin fâili olacak; illet olarak nitelendiğinde ise ma'lülü ile arasında bir tür zorunluluk meydana gelecektir[1409]. Daha önce de belirttiğimiz gibi Eş'arîler ulûhiyet ve tabiat alanlarında olduğu gibi insan fiilleri alanında da zorunluluk/determinizm fikrine karşı çıkmışlardır. Bununla birlikte insanda mevcut kudretin konusu üzerindeki etkisini yok saymaları insanı zorunlu olarak fiilde bulunan bir kişi konumuna indirmiştir. İnsan sorumluluğunu açıklamak için çıktıkları yolda cebre varmışlar hatta Eş'arî "Kulları için kesb yaratmaya kâdir olan varlığın onları kesbe zorlamaya da kâdir olduğunu" söyleyerek durumu içinden çıkılmaz bir hale sokmuştur[1410].

Eş'arî'den sonra kesb teorisi Ehl-i sünnet içinde bazı değişimler geçirerek varlığını sürdürmüştür. Teoriyi gözden geçiren Bâkıllanî, insan fiillerinin Allah

---

1406 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 76.

1407 "Küfür hak mı batıl mı?" sorusuna cevap veren Eş'arî bir şeyde hak ve batıl iki cihet olduğunu söyler buna göre küfür halk cihetinden haktır, doğrudur, adalettir ve iyidir. Kesb cihetinden ise günah, çirkin ve batıldır. İbn Fûrek, *Müçerred*, s. 25. Richard Frank makalesinde Eş'arî'nin şer problemi konusunda şu cümleyi benimsediğini söyler: "Allah bizzat kendisi kötülük fiilinde bulunmaz, başkasına ait olan kötülük yaratma yönüyle O'ndandır". "The Structure of Created Causality", *SI*, XXV, 46.

1408 Şehristânî, *el-Milel*, I, 96-97.

1409 Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 265.

1410 Eş'arî, *Makâlât*, s. 552. İbn Rüşd Eş'arî'nin bu teorisini aynı gerekçeyle anlamsız bulmuştur. Çünkü hem iktisâb hem de mükteseb Allah tarafından yaratılınca insanın iktisâbında mecbur olması gerekir. *el-Keşf*, s. 105.

tarafından yaratıldığını kabul etmekle birlikte kesbin insanda bir kudret olduğunu ve insanın fiilleri üzerinde etkisiz olmadığını ispatlamaya çalışmıştır[1411]. Bu tavır Eş'arî gelenekte insan sebepliliğini ispata yönelik önemli bir adımdır. İnsanın sebep olarak tanımlanması fiili üzerinde kudretinin ve seçme hürriyetinin (ihtiyâr) olmasına bağlıdır. Bâkıllâni bu noktayı tespit etmiş ve kesbi "kulun fiil üzerinde kendi ihtiyarı ve fiilin mahalline yakın bir kudretle tasarrufta bulunması" diye tanımlamıştır. Ona göre Allah'ın insanda var ettiği bu kudretin cevher, tat, koku vb.nin meydana gelmesinde etkisi yoktur, ancak insanın ceza ve mükâfatı hak etmesini sağlayan teklîfî fiiller üzerinde etkisi vardır. Buna göre insana verilen bu kudret fiillerin bir yönünde etkiliyken, diğerleri üzerinde etkisiz kalmaktadır[1412].

Bâkıllânî, insan kudretinin başkasından alınması yönüyle hâdis niteliğini de sıklıkla vurgulamaktadır. Ona göre insanın hâdis kudretle kesb de bulunmasının delili; insanın bir defa kâdir olduğu bir hareketin benzerine ikinci bir defa kâdir olamamasıdır[1413]. Bâkıllânî kulun fiilinin hâlıkı olduğunu iddia eden Mu'tezile'nin dayandığı âyetlere[1414] de temas etmektedir[1415]. O, kötülük problemini ise Allah'ın masiyeti yaratmasının emretmesi anlamına gelmeyip, kulun kasdına uygun olan isyanı yaratması olarak anlaşılması gerektiğini vurgulayarak çözmektedir[1416]. Allah, zulmü başkası için yaratmakta insan ise O'nun tarafından nehyedilen bir fiili yaptığı için günahkâr olmaktadır[1417].

Bâkıllânî'ye göre, insanın kesb konusunda istitâat sahibi olmasının delili, onun ihtiyar ve kasdına uygun olarak yaptığı oturma, kalkma ve konuşma gibi fiilleri ile kudreti olmayan iztırârî fiilleri arasındaki farkı seçebilmesidir. İnsan, bu iki fiili

1411 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 346; a.mlf., *el-İnsâf*, s. 201-202.

1412 Bâkıllânî bu noktada fiilleri ihtiyârî ve ıztırârî fiiller olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre insanın bazı fiiller üzerinde ihtiyarının bulunması kesb teorisini ispatlamaktadır. *et-Temhîd*, s. 323-324, 347. Aynı konuda bk., Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 78.

1413 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 324.

1414 Bâkıllânî, *a.g.e.*, s. 346-362.

1415 Bâkıllânî, *a.g.e.*, s. 347-348; a.mlf., *el-İnsâf*, s. 205-206, 212-213.

1416 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 366-367; a.mlf., *el-İnsâf*, s. 216-217.

1417 Bâkıllânî iddiasını çeşitli delillerle güçlendirir. Ona göre gâibi şâhide kıyas metoduyla Allah'ın zulmü yarattığı için zalim olduğunu düşünsek O'nun ekinlerin zarar görmesi durumunu irâde ettiğinden dolayı eziyet veren kişi olduğunu da düşünmemiz gerekir. Bunun gibi zâlim, günahkar (câir) gibi sözler lügatte cevr ve zulüm fiillerinden değil, "câre" ve "zâleme" fiillerinden gelmesi Allah'ın zulüm ve cevri yaratmakla birlikte zâlim ve câir olmamasının mümkün olduğunu ortaya koyar. *et-Temhîd*, s. 347-348.

kendisinde bulunan kesb yeteneği ile ayırmaktadır[1418]. İnsan, fiillerinde zorunluluk altında değildir, taat ve masiyet konusunda iktisâb sahibidir[1419]. Bununla birlikte Bâkıllânî Eş'arî'de olduğu gibi istitâatin fiille birlikte olduğunu söyler. Kul, fiile kesb aşamasından önce kâdir değildir. Çünkü kesbe olan kudret anlamında istitâat bir arazdır ve arazların bekâsı söz konusu değildir[1420].

Bâkıllânî'nin insan fiilleri hakkındaki görüşü, onun tabiat anlayışına da uygundur. O, tabiat alanında olduğu gibi insan fiillerinde de Allah'ı zorunlu bir fâil durumuna düşürecek her türlü yaklaşımdan kaçınır. Buna göre Allah'ın kadîm kudreti fiillerin illet veya gerekçesi değildir. Allah'ın kadîm bir kudret sıfatı vardır ve Allah bu sıfatla yaratır. Allah takdir buyurduğunda yokluktan varlığa çıkarır ama hiçbir zaman onun kudreti makdûru için bir illet ya da gerekçe olamaz. İlâhî fiil her türlü zorunluluktan (vücûp) uzaktır. O, eşyanın yapısında sebep olma konumu görerek fiillerin bu yapıdan doğduğunu iddia edenler ile âlemin ve tüm oluşumların tabiat gereği meydana geldiğini iddia edenleri eleştirmektedir[1421]. Allah'ın, fiilleri yaratmaya yönelik olan kadîm kudreti bu fiillerin kıdemini gerektirmez. Tabiatların kıdemi ise akla aykırıdır. Çünkü tabiatlar kadîm olsaydı, aradaki engeller kalktığında bunlardan meydana gelen âlemin de kadîm olması gerekirdi[1422].

Eş'arî ekolün önemli bir temsilcisi olan Cüveynî kesb görüşüne büyük yer vermiş ve bu konuda kendinden önce ortaya atılan görüşleri açıklamıştır. Cüveynî'nin fiiller konusunda öncelikli hedefi Mu'tezile ve Cebriyye mezhepleridir. Ancak onun eleştirilerinden Eş'arî kesb anlayışı da payını almıştır.

Cüveynî'nin insan fiilleri hakkındaki görüşlerini iki bölüme ayırarak ele almakta fayda vardır. O kaleme aldığı *el-İrşâd* adlı eserinde Eş'arî kesb geleneğinin sıkı bir takipçisiyken *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı eserinde kesb anlayışına farklı bir bakış

1418 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 323-324; a.mlf., *el-İnsâf*, s. 70-71.

1419 Bâkıllânî kesbe dayalı insan sorumluluğunu kelimenin geçtiği âyetlerden (Bakara 2/286; Rûm 30/41, Şûrâ 42/30; Fâtır 35/45.) örnekler vererek açıklıyor. *el-İnsâf*, s. 70.

1420 Bâkıllânî'ye göre fiil meydana gelişinin ikinci anında varlığı kabul edildiğinde bunun ma'dum bir kudretle olması gerekir. Şâyet bunu mümkün kabul etsek yanma fiilinin bir süreliğine var olan madum bir harâret ile vaki olmasını da kabul etmek gerekecektir. Bunun gibi şâyet insan henüz meydana gelmeden fiile kâdir olsa iktisâbı anında yaratıcıya ihtiyaç duymaz. Bu nedenle istitâat fiil ile beraberdir. *et-Temhîd*, s. 324-325; a.mlf., *el-İnsâf*, s. 71.

1421 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 35-36.

1422 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 35.

açısı kazandırmıştır. Her iki eserde de öncelikli amaç kula gerçek anlamda fiil atfeden Mu'tezile'nin fiil anlayışını çürütmektir. Cüveynî'ye göre kul fiilinin yaratıcısı değildir. Bir fiil iki kâdirden meydana gelebilir. Fiilin kesb yönüyle kula ait olması, hudûs ve halk yönüyle Allah'a ait olmasına engel değildir. Asıl muhâl olan Allah tarafından yaratılan fiilde kulun tek başına yaratıcı olduğunu düşünmektir[1423]. Âlemde görülen bütün fiiller; ilim, irâde ve kudret sahibi bir varlığın eseridir. Cüveynî Mu'tezile'nin ilk temsilcilerinin fikirlerinin de bu istikâmette olduğunu, kula yaratan adını vermekten daima kaçındıklarını söyler. Ona göre kula fiillerinin var edicisi, kudretiyle onun yaratıcısı vasfını verenler ise sonraki Mu'tezilîlerdir[1424]. Cüveynî kesbi açıklamak için Allah'ın fiiller üzerindeki kudretine dair âyetlerden örnekler verir[1425].

Cüveynî'ye göre "kul fiilinin hâlıkıdır" denildiğinde ona din açısından büyük bir günah olan ilahlık nisbet etmiş oluruz[1426]. Kulların fiilleri şer'î hükümlerin alâmetleri, ilâhî hükümlerin âyetleridir. Yoksa fiil kendi başına bir şeyin iyi ya da kötü olmasının gerekçesi olamaz. Allah'ın başlangıçta kulunu elem verici bir azap ya da sürekli bir nimetle yaratmasının mümkün olduğunu söyleyen Cüveynî Eş'arî çizgisini devam ettirmiştir[1427].

Cüveynî *el-İrşâd*'da kendisinden önce ortaya atılan kesb teorilerini kudretin konusu üzerinde ihtilâf ettikleri gerekçesiyle eleştirmektedir. Ona göre Eş'arî ve Bâkıllânî hudûs konusunda tek müessirin Allah olduğunu kabul etmekle birlikte hâdis kudretin fiilin durumuna tesirini mükteseb ve zarûrî fiil ayrımını yaparak açıklamaktadırlar. Cüveynî'ye göre kula kesb konusunda kudret veren bu anlayış doğru değildir. Cüveynî'ye göre bu kişilere göre kulda kudret olduğunun delili, kulun zarûrî ve ihtiyârî/iktisâbî hareketleri arasındaki farkı seçebilmesidir[1428]. Cüveynî'ye göre akıllı

1423 Cüveynî kulun fiillerinin bilgisine tam olarak sahip olmamasını fiilin kula ait olmadığının bir delili olarak gösterir. Müktesibin ise iktisâb ettiği şeyin bilgisine tam olarak sahip olması zorunlu değildir. *el-İrşâd*, s. 174-175. Cüveynî diğer eserlerinde de bu örneği vermektedir. Bk. *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 190; a.mlf., *Lümaü'l-edille*, s. 121. Bu delil Gazzâlî tarafından da genişletilerek kullanılmıştır. *el-İktisâd*, s. 87-90.

1424 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 173; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 594-595.

1425 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 173-174.

1426 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 180.

1427 Cüveynî burada Mu'tezile'nin, fiilin kula ait olmasını kulun kasıt ve irâdesine uygun olarak meydana gelmesi ile açıklayan görüşünü reddetmektedir. *el-İrşâd*, s. 188.

1428 Cüveynî'ye göre aralarında önemli farklar olmakla birlikte zarûrî hareket kesin bir şekilde ihtiyârî harekete benzemektedir. Çünkü her iki harekette de bir yöne doğru gidiş vardır. Bu iki hareketin

bir kişi gaflet ve zühûl anında, irâdesi olmasa da elinin titremesi ile kendisinin hareket ettirmesi arasındaki farkı ayırabilir[1429]. Ona göre kulda kudretin varlığının ispatı konusunda kullanılacak yöntem, onun daha önce arazların ispatı konusunda da kullandığı sebr ve taksim yöntemidir[1430]. Burada seleflerini kudret-fiil ilişkisinde tesiri kabul ettikleri için eleştiren Cüveynî, kendisi de aynı konuma düşmekten kurtulamamıştır.

Cüveynî, kulda bulunan hâdis kudretin fiile tesiri kabul edildiğinde Allah'ın fiiller üzerindeki mutlak kudret vasfının zedeleneceğini düşünmektedir[1431]. Ona göre bu, fiilin hem kadîm hem de hâdis iki kudretle meydana gelmesi, bir varlığın iki hâlık tarafından meydana getirilmesini kabul anlamına gelir. Hâdis kudretin fiile asıl olarak hiç bir etkisi olmadığını söyleyen Cüveynî, kudret-fiil ilişkisinde sebepliliği reddetmektedir. Ona göre ilim-ma'lûm, irâde-murâd ilişkilerinde olduğu gibi bir sıfatın bağlantılı olduğu vasfa tesiri zorunlu değildir[1432]. Hâdis kudret makdûrundan ayrıdır ve ondan önce varolamaz. Ezelî kudretin ise makdûrâtın vukûundan önce var olması zorunludur. Hâdis kudret bâkî olmadığı gibi fiilden önce de bulunamaz[1433]. Hâdis varlık hudûs durumunda makdûruna taalluk etse de aslında bu ezelî kudretin fiilidir. Çünkü cevher dışında Allah'ın makdûrâtından hiçbir varlık bâki kalamaz. Hudûs anında fiilin iki varlık tarafından meydana gelmesini muhal gören Mu'tezile'ye göre kulda bulunan fiil kudreti bâkî ve süreklidir. Bu nedenle istitâat fiilden önce gelir.

Cüveynî'ye göre kudret-fiil ilişkisi salt bir iktirândan ibarettir. Fiilin hudûsu anında kudretin zâtı fiilin hudûsuna -vukûuna taalluk etmeksizin- mukârenet eder[1434].

---

varlığı iddia edilen meçhul bir sıfatla (kudret) birbirinden ayrıldığını iddia etmek mümkün değildir. *el-İrşâd*, s. 195. Ancak Cüveynî bir başka yerde aynı delili kulda mevcut kudretin ispatı konusunda kullanmıştır. *Lümaü'l-edille*, s. 121.

1429 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 196.

1430 Buna göre fâilde farklı iki durumun bulunması için onda zâid bir durumun olması gerekir. Bu durum ya hal ya da arazdır. Hal olması, mücerred hal cevherlerde bulunamayacağı için batıldır. Bu durumda fâilde mevcut ziyadenin araz olarak nitelenen kudret olduğu ortaya çıkar. Çünkü kudret dışında kalan müktesibin sıfatlarından hiçbirinin kudret vasfından sonra varlığı tasavvur edilemez. Kudret dışındaki sıfatların büyük çoğunluğu kudretin sübûtu ile birlikte son bulur. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 196.

1431 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 188.

1432 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 189.

1433 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 197-198.

1434 Cüveynî istitâatin fiile mukârenetinin delili olarak kudretin müteallakı olmaksızın bulunmasının imkansızlığını gösterir. Ona göre, şâyet biz fiilden önce kudretin ve onu takip eden durumda bir fiilin (makdûr) varlığını düşünsek bu durumda Mu'tezile'nin usûlüne göre kudretin makdûru ile taalluku

Cüveynî, kulda kudretin sürekliliğini savunan Mu'tezileyi illet-ma'lül ilişkisini insan fiillerine uygulayarak reddetmiştir[1435].

Cüveynî'nin sebepliliği reddetmesinde tabiat hakkındaki görüşlerinin de etkisi vardır. Genel Eş'arî düşünce kudreti araz olarak tanımlamakta ve diğer arazlarda olduğu gibi sürekliliğinin (bekâ) olmadığını söylemektedir. Bu konuda Mu'tezile ise fiilleri kula nisbet etme adına kudretin bekâsını kabul etmiştir[1436]. Kulda bu kudretin son bulması ise zıddının ortaya çıkması ya da herhangi bir şarta bağlı olmaksızın bizzat Allah'ın yok etmesiyledir[1437].

Son dönem eseri olan *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*[1438] dikkate alındığında ise Eş'arîyye içinde fiilin meydana geliş sürecinde insan kudretinin etkisini en açık şekilde ortaya koyan Cüveynî'dir. Ona göre Allah kula emirlerine uyması ve yasaklarından kaçınması için bir kudret vermiştir. Kulun kudret-ve ihtiyarı konusunda şüpheye düşen kişinin aklından zoru olmalıdır[1439]. Allah'ın mutlak irâde sahibi olduğundan hareketle kulun kudretinin fiil üzerinde etkisini yok sayan kişiler doğru yolda değildir. İnsan fiilleri hakkında hâdis kudret-fiil, ilim-ma'lûm arasındaki etkileşimi reddedenlerin sözü muhaldir[1440]. Hadis kudret fiile tesir eder, ancak bu "halk" anlamına gelmez. Kulun fiilinin hâdis ve kadîm kudretin ortak ürünü olması ise doğru değildir. Çünkü bir fiil iki kâdirden meydana gelemez. Çünkü "bir" ikiye bölünemez. İlâhî kudretle meydana gelen

---

ortaya çıkmaz. *el-İrşâd*, s. 198. Kudret-fiil arasındaki bu mukârenet ilişkisi Nesefî tarafından eleştirilmiştir. Bk. *Tebsıratü'l-edille*, II, 642.

1435 Kudretin bâkî ve sürekli olduğuna inanan Mu'tezile, hâdis varlığın varolmak için bir kudrete ihtiyaç duyduğu, bu durumda ezelî kudrete olan ihtiyacının ortadan kalktığını ve dolayısıyla da bâkî ve sürekli olduğu sözünü eleştirir. Cüveynî'ye göre bu illetin ma'lûlün hükmünü zorunlu kılması nedeniyle batıldır. Ona göre hüküm sübut durumunda illete yaklaşır ve bu durumda hiç kimse hüküm sabit olduğunda ona yakın bir illete ihtiyaç duymaz diyemez. Bu durumda o tevlîd edici bir sebep olur, müsebbebin vukuuna yaklaşır ve onun varlığını zorunlu kılar. *el-İrşâd*, s. 199.

1436 Cüveynî'ye göre arazların bekâsının muhal olduğunun delili; şâyet bâkî olsalardı ademleri imkansız olurdu. *el-İrşâd*, s. 196.

1437 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 197.

1438 İzmirli İsmâil Hakkı, Cüveynî'nin Selçuklu veziri Nizâmül-Mülk namına yazdığı bu eserinde *eş-Şâmil* ve *el-İrşâd*'daki metoduna muhalif bir tavır sergilediğini belirtmektedir. O, bu eserde kulların fiillerinin Allah'ın izni ve kulun tesiri ile sâdır olduğunu, bunun dışında beşerin mücerred meşîetinin olmadığını söylemiştir. İzmirli'ye göre talebesi Gazzâlî'de bu görüşü devam ettirmiştir. "İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî", *DFİFM*, sayı: IX, s. 26.

1439 Cüveynî burada Cehm b. Safvân'ı hedef almaktadır. *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 183.

1440 Cüveynî burada Eş'arî'yi hedef almıştır. Eş'arî'ye göre kudretin taalluku sair sıfatlardan (ilim, kudret, işitme, görme,) farklıdır. Kudretin taalluku bir vasıfla fiilini hasıl ettiğinden dolayı özeldir. Bu durumda fiil yaratma sıfatıyla Allah'ın kudreti, iktisâb sıfatıyla da hâdis bir kudretle meydana gelir. İlim ma'lûma bir özellik kazandırmaz, kudret ise kazandırır. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 92.

müstakildir ve onda hâdis kudretin tesiri yoktur. Bazısının ilâhî kudretle vaki olması da fiilin kısmı olmayacağından doğru değildir[1441]. Burada Cüveynî kesb kavramına değinmeksizin kulda mevcut hâdis kudretin fiilin meydana gelmesindeki etkisini belirtmiştir.

Cüveynî kendinden önceki kesb teorilerini kudret-fiil ilişkisi açısından eleştirmektedir. Ona göre müslümanlar kulun kudretinin Allah tarafından yaratıldığı konusunda ittifak etmişlerdir. Kudretin taalluku olan fiil, hâdis bir kudretle vaki olmakla birlikte takdîr ve halk yönüyle Allah'a izafe edilmelidir. Çünkü kudret kulun fiili değil, Allah'ın fiili ve sıfatıdır. Fiilin vukûu Allah tarafından yaratılınca fiil de halk cihetiyle Allah'a izafe edilmiş olur. Bununla birlikte Allah kula kudretini sarfedecek kadar bir kudret vermiştir. Bu kudretle meydana gelen şey sonuçta Allah'ın fiili ile vuku bulmaktadır[1442]. Burada Cüveynî kulun fiilini doğrudan Allah'a izafe etmekten kaçınarak hâdis kudrete vermiştir. Kulun hâdis kudreti ise Allah'ın fiilidir. Böylece fiil doğrudan kulda bulunan kudrete, dolaylı olarak ise Allah'a isnâd edilmiş olur.

Cüveynî bu görüşünün Mu'tezile'den farkını da açıklamaktadır. Ona göre kulun fiilini Allah'ın takdirine bırakmak Allah'ın ilmi ile kuşatabileceği miktarda bir kudreti insanda yaratması anlamına gelir. Fiilin sebeplerini hazırlayan, insana bu konuda tafsilatlı bilgi veren Allah, kulda yapmasını istediği fiile karşı arzu, istek, ihtiyâr ve ilim yaratır. Bununla birlikte Allah, fiillerin bilinen bir kadere göre vâkî olacağını da bilir. Kulun fiili bildiği ve irâde ettiği gibi Allah'ın kulda yarattığı bu kudretle vâki olur[1443]. Kulda mevcut ihtiyâr ve iktidâr vasfını başlangıç aşamasında yaratan Allah'tır. Bu nedenle kulun fiili meşiet, ilim, kaza, halk ve fiil olarak Allah'a aittir. Şâyet Allah vukûunu irâde etmezse kul o fiile kâdir olamaz. Kul, Fâil-i muhtârdır ve bu nedenle

---

1441 Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 188. Eş'arî'ye göre fiil biri hâlık, diğeri müktesib olan iki kâdirden meydana gelse de bu fiilin iki fail arasında paylaşılması anlamına gelmez. Gerçek fâil ise sadece Allah'tır. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 92.

1442 Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 192.

1443 Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 193. Wolfson'a göre Cüveynî'nin ortaya attığı bu görüşte fiiller, Allah'ın yaratıcı olarak nihâi sebebi olduğu sebepler silsilesindeki sonuncu sebep olan insandaki kudretin zorunlu sebepliliği ile ihdâs olunmaktadır. Buna göre insan kudreti onu takip eden fiillerin sebebi olması bakımından "bağımsız" dır. Bu, insandaki kudretin fiil üzerinde bir etkisi olduğunu da gösterir. Wolfson, Cüveynî'nin bu görüşü kendinden önce muhâlif olduğu üç anlayışı tenkit etmek amacıyla geliştirdiğini söyler. Bunlardan ilki kudret ve istitâatı tamamen reddeden Cebriyye'ye, diğeri hiçbir tesiri olmayan kudrete inanan Eş'arî'ye, diğeri ise varlığı belli olmayan bir hal üzerine anlaşılmaz bir tesiri tasdik ettiğinden dolayı tenkit ettiği Bâkıllânî'ye aittir. Bu görüş daha sonraları Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından da dile getirilecektir. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 533-534.

sorumlu bir varlıktır. Kulun fiili, Allah'ın takdîri, murâdı ve yaratmasıdır[1444].

Böylece cebr fikrine karşı çıkan Cüveynî Allah'ın kuluna hayır murâd ettiğinde onun akıl ve anlayışını kemale erdirerek onu doğru yola koyacak engelleri, gaflet ve aldanma sebeplerini ortadan kaldırdığını söyler. Öte yandan Allah bir kuluna şer murâd ettiğinde onu hayırdan uzaklaştıracak ve dalalette bırakacak sebepleri hazırlayarak şehevî arzuları ona güzel gösterir. Sonuçta şerrin sebepleri galip gelince hayır sebepleri arkada, ikinci planda kalır. İnsan kötülükleri işlemeye devam ederken şeytan ile nefsin itmeleri sonucunda oluşan gaflet perdesi, Allah'ın kaza ve takdiri ile kalbi kaplar ki kalp mühürlenmesi denen şey de budur[1445].

Görüldüğü üzere Cüveynî'nin *el-İrşâd*'da ve *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*'de ki görüşleri arasında önemli farklar bulunmaktadır. O, *el-İrşâd*'daki görüşleri açısından ilk dönem itibarıyla Eş'arîyye içinde cebre en yakın kişiyken son dönemde siyasi şartlardan da kaynaklanan[1446] bir fikrî değişim geçirmiş, böylece cebre yakın gruptan ayrılarak Mâtürîdîyye'ye yaklaşmıştır[1447]. Cüveynî'nin son döneminde ortaya koyduğu bu kesb anlayışı, Eş'arî kelâmcılar tarafından eleştirilmiştir. Şehristânî'ye göre Cüveynî, insandan kudret ve istitâati nefyetmenin akıl ve duyuların reddedeceği bir husus olduğunu söylemekte, tesiri olmayan bir kudreti kabul etmenin de buna benzediğini belirtmektedir. İnsan kendi içinde kudret sahibidir ancak bu kudret onu bağımsız olarak tek başına bir şeyi icat etmeye muktedir kılmaz. Fiil, varlığı bakımından doğrudan bu fiilin sebebi olan insan kudretine dayanır. Bu kudret ise varlık bakımından sebepler silsilesinde başka bir sebebe dayanır. Bu sebepler dizisi, sebeplerin sebebi olan Allah'ta sona erer. Sebepler sebebi olan Allah sebeplerin ve tüm sebepli sebeplerin yaratıcısıdır. Bununla Allah'ın silsiledeki her bir sebepli sebebin nihâi sebebi veya yaratıcısı olduğu kastedilir. Silsilede bulunan her sebep, kendisini takip eden şeyin sebebi olması

1444 Cüveynî, bu konuyu bir örnekle açıklar. Ona göre kul efendisinin malında tasarrufta bulunamaz. Tasarrufta bulunsa dahi bu tasarrufu geçerli olmaz. Ancak bir malı satma konusunda kula izin verilse ve o da satsa bu tasarruf geçerlidir. Ancak burada satma fiili gerçek anlamda izin vererek bu satmanın sebebi olan efendiye aittir. Fakat kul tasarrufla emrolunur ya da nehyolunur, muhalefet ettiğinde ise kınanır ve ceza görür. *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 194.

1445 Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 194-195.

1446 Bu dönemde Eş'arîlere karşı yürütülen bir mihne hareketinin varlığı bilinmektedir. Ayrıca Cüveynî'nin hür irâdeyi destekleyici görüşlerinin Nizamiye Medresesi'nde ders okuttuğu döneme tesadüf etmesi de düşündürücüdür. Bk. İzmirli İsmâil Hakkı, "İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî", *DFİFM*, sayı: IX, s. 5-6.

1447 Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, s. 109-110, 178-185.

bakımından bağımsız (müstağni), fakat kendisini önceleyen şeyden meydana getirilmesi yönüyle de bağımlı (muhtaç) olarak düşünülmelidir. Buna karşılık Yaratıcı mutlak ve bağımsız bir sebeptir[1448].

Cüveynî'nin kulda hâdis kudretle varlığa getirme konusunda bir tesir kabul ederek aşırı gittiğini söyleyen Şehristânî, onun kulda başka bir sebebe dayanmayan bağımsız bir kudret kabul etmeyerek cebre düştüğünü söyler. Ona göre Cüveynî'de tüm sebepler bir terakki silsilesi içinde yaratma konusunda bağımsız ve bir başka sebebe ihtiyaç duymayan Yaratıcı'ya ulaşır. Şehristânî'ye göre bu konuda sebeplerin teselsülüne, üst derecedeki vâsıtaların alttakiler üzerindeki tesirine inanan Cüveynî, filozofların yolunu tutmuştur. O, Cebriyye'nin yaptığı hatadan kaçınmayı amaçlarken bundan daha mülzem olan, sebeplerin teselsülündeki cebre düşmüştür[1449].

Şehristânî, insan fiilinin bir açıklaması olarak Cüveynî tarafından ortaya konulan felsefî sebeplilik ilkesinin, onun asıl temsilcileri olan filozoflar tarafından insan fiiliyle sınırlandırılmadığını, varlığa gelen her ilkeye tatbik edildiğini belirtir. Ona göre bu ilkenin asıl anlamı; her tarafta sebep-sonuç bağıntısı olan bir tabiat düzeni oluşturmaktır. Bu durumda tab' görüşüne, cisimlerin diğer cisimleri icat edebildiklerine ve tabiatların başka tabiatları oluşturduğuna inanmak gerekir ki bu, müslümanların icâd ettiği bir şey değildir[1450]. Her ne kadar burada Allah'a sebepsiz sebep, sebeplerin ve sebeplilerin yaratıcısı denilse de aracı sebepler vâsıtasıyla dolaylı olarak fiil yapan bir varlık olarak düşünülen bu felsefî Allah anlayışı, Allah'ın meydana gelen her şeyin doğrudan yaratıcısı olduğu şeklindeki genel İslâm inancına aykırıdır[1451]. Şehristânî sebepler vâsıtasıyla fiillerin gerçekleşmesini cebr olarak nitelendirir. Çünkü aracı sebepler bir şeyi yalnızca varlığa hazırlar, varlığın fâili ise olamazlar. Özünde imkân tabiatı olan bir şey kelimenin gerçek anlamıyla fâil olamaz[1452].

Şehristânî'nin görüşlerinden yola çıkan Wolfson, Cüveynî'nin hür irâde

---

[1448] Şehristânî, *el-Milel*, I, 98-99; a.mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 78-79.

[1449] Şehristânî'ye göre sebepler silsilesindeki her unsur özel bir surette hazırlanmış olup tüm bu suretler feyz yoluyla suret verenden cebr şeklinde alınmaktadır. Bu durumda ihtiyâr sahibi varlıkların ihtiyârı, kudret sahibi varlıkların kudreti gibi kuldan fiil meydana gelişi de cebr olmaktadır. *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 78-79.

[1450] Şehristânî, *el-Milel*, I, 98-99.

[1451] Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 534.

[1452] Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 78-79.

konusunda İslâm filozoflarına yaklaştığını söyler[1453]. Câbirî ise Cüveynî'nin buradaki zincirleme sebeplilik düşüncesini felsefecilerden alırken onu sadece şekil olarak benimsediğini içeriğinee ise uymadığını belirtir. Çünkü düşünme tarzları gereği Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin felsefî sebepliliği benimsemesi mümkün değildir. Onlara göre gerek insan fiilleri gerekse doğa olayları konusunda fiil ve etki her zaman Allah'a aittir[1454]. Aslında Cüveynî, insan fiillerini ele aldığı bölümde Şehristânî'nin bu iddialarına mesned teşkil edecek zincirleme bir sebeplilik anlayışına değinmemiştir. Bu türden felsefî bir sebeplilik Cüveynî'nin insan fiilleri hakkındaki görüşü kadar âlem anlayışı ile de çelişmektedir. Şehristânî Cüveynî'nin "kulda mevcut kudretin ilâhî kudretten bağımsız olmadığı" ve "Allah'ın fiilin sebeplerini de varettiği" gibi ifadelerinden[1455] yola çıkarak böyle bir yorumda bulunmuş olmalıdır. Mehmet Dağ'a göre de Cüveynî'nin, kulun kudreti hakkında Şehristânî'nin sözünü ettiği gibi, şeyhi Eş'arîden ayrılması ve hâdis kudretin fiili üzerinde etkisi bulunduğunu iddia etmesi söz konusu değildir[1456].

Fahreddîn er-Râzî, Cüveynî'nin Allah'ın nihâî sebep ve yaratıcı olarak insanda kudret ve irâde ihdâs ettiğine ve bu iki vasfın kudretin konusunu zorunlu olarak meydana getirdiğine inandığını söyler. Râzî'ye göre filozofların ve Mu'tezile'den Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin görüşü de bu doğrultudadır. Bununla birlikte, Mu'tezile'nin çoğunluğu, insanın fiillerini zorunlulukla değil, ihtiyârla meydana getirdiği görüşündedir[1457]. Fahreddîn er-Râzî'nin, fiillerin meydana gelişinde kullara hiçbir tesir gücü vermeyerek Eş'arîyye'nin kesb teorisini cebre yaklaştırdığı söylenmektedir[1458].

1453 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri,* s. 533-534.
1454 Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akılyapısı,* s. 266-267.
1455 "Biz, kulun fiilini Allah'ın takdirine bıraktığımızda; Allah kulda ilmi ile kuşattığı miktar kudreti yaratır deriz. O, fiilin sebeplerini hazırlar kula ise tafsilatlı bilgi verir. Kuldan yapmasını ister ve onda arzu, istek, ihtiyar ve ilim yaratır. Fiillerin bilinen bir kadere göre vaki olacağını bilir. Kulun fiili bildiği ve irâde ettiği üzere Allah'ın onda yarattığı bu kudretle vaki olur. Kulun ihtiyar ve iktidar vasfı vardır. Ondaki kudreti Allah başlangıçta yaratmıştır. Kulun fiili, meşiet, ilim, kaza, halk ve fiil olarak Allah'a aittir. Allah vukuunu irâde etmezse kul o fiile kadir olamaz. Allah fiilin vuku sebeplerini hazırlar". Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye,* s. 193.
1456 Dağ, Mehmet, *İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü,* s. 205.
1457 Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassal,* s. 41.
1458 Yavuz, Yusuf Şevki, "Fahreddin er-Râzî", *DİA,* XII, 91. İbrahim Medkûr'a göre Râzî'nin kesb anlayışı Eş'arîyye'den çok Mu'tezile'ye yakındır. *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye,* II, 122. Ancak bu bilginin ona ait eserlerdeki bilgilerle telifi uygun görülmemiştir. Yavuz Yusuf Şevki, "Kesb", *DİA,* XXV, 305.

Eş'arîyye'nin kesb anlayışının onların atomcu âlem anlayışları ile de bağlantısı vardır. Eş'ariyye'ye göre fiilin oluşumunda etkili olan istitâat, fiilin yaratılma anında ve sonrasında vardır, fiilden önce ise yoktur. Onlara göre istitâat, bekâ sıfatına sahip olmayan bir araz olup sürekli olarak (her an) yaratılmaktadır[1459]. Şehristânî fiil-sorumluluk ilişkisini ele aldığı bölümde insanda yaratılan irâde ve ihtiyarın önemine temas eder. Allah insanda bir fiil icra edecek güç, yetenek ve irâdeyi yaratır. Bu verilmiş güçle mücehhez olan insan seçeneklerden birini özgürce seçer ve fiili işlemeye niyetlenir. Onun niyetine mukabil Allah da fiili yaratır ve tamamlar[1460]. İnsanı yaptıklarından sorumlu kılan işte bu niyetidir. Herhangi bir şeyi başlatamayan herhangi bir fiilin kaynağı da olamaz. Ancak fiilin meydana gelmesi ve yönü kısmen onun niyetine bağlıdır. İnsan, iyi ya da kötü bir fiile niyetlendiğinde fiil bu istikamette yaratılır. İnsanın özgür irâdesi bir bakıma Allah'ın bu irâdeye tekabül eden fiili yaratması için bir vesiledir. Bu yönüyle Eş'arî fiil anlayışı, XVII. yy'da ortaya çıkan okasyonalizme benzetilmiştir[1461].

Eş'arîlerin insan sorumluluğu sorununu çözmek için ortaya attıkları kesb teorisi çeşitli mantıkî ve ahlakî güçlüklerden de uzak değildir. Her ne kadar insan kudretini ve ihtiyârını vurgulasalar da ilâhî kudretin belirleyiciliği yanında bu oldukça etkisiz kalmaktadır. İnsan sorumluluğunu çözmek amacıyla ortaya atılan bu düşünce, ilâhî kudreti merkeze alan yönüyle fiil-ahlâkî sorumluluk arasındaki sebeplilik problemini çözmekten uzak kalmıştır. Eş'arî'nin kudretin tesirini reddetmek suretiyle takındığı ihtiyati tavır inkar olarak algılanmış, bu nedenle cebre nisbet edilmiştir. Aslında o, Mu'tezile'nin düştüğü hataya düşmemeyi amaçlamış, fiilin ilâhî kudretten bağımsız olarak sadece hâdis kudretle meydana geldiğini söylemekten kaçınmıştır. Nitekim Eş'arî'nin kesb konusundaki görüşlerini en iyi şekilde açıklayan İbn Fûrek onun kesb konusundaki görüşünü şöyle özetlemektedir: "Kesb, hem ilâhî hem de hâdis bir kudretle meydana gelir. İnsanın gerçek anlamda kudretle vasıflanması doğrudur. Fakat onun kudretiyle takdir ettiği şey Allah tarafından yaratılır". Buna göre Eş'arî bir fiilin iki kâdirden meydana gelmesini câiz görmüş, iki fâil tarafından ortaklaşa

1459 Bk. Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 94-95; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 196; İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn* I, 207-208.
1460 Şehristânî, *el-Milel*, I, 98.
1461 Abdulhayy, M., "Eş'arîlik", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I, 264.

yapılmasını ise reddetmiştir[1462]. O, fiilin meydana geliş aşamasında hâdis kudrete yer vermekle birlikte; onda tesiri nefyeden tavrı nedeniyle bir çelişki ve belirsizlik içine girmiştir. Bunun gibi kesb başta olmak üzere onun fiil, irâde ve kudret kavramlarına verdiği anlamı çözmek de oldukça zordur[1463]. Bu nedenle "Bu, Eş'arî'nin kesbinden daha ince bir konudur" sözü darb-ı mesel olmuştur[1464].

Eş'arî'nin kesb teorisi kendisinden sonra Ehl-i sünnet tarafından büyük oranda benimsenmiş, Bâkıllânî ve Cüveynî bu görüşü açıklamış ve geliştirmiştir. Bâkıllânî, hâdis kudrete fiilin sıfatında ya da halinde özel bir tesir vererek Eş'arîden ayrılmıştır. Ona göre hâdis kudretin fiilin varlık boyutuna çıkmasında ve belirli bir vasfı kazanması üzerinde etkisi vardır. Hareket Allah'ın kudretiyle vâki olan ve onun tarafından yaratılan genel bir türdür. Fakat bu umûmî türün altında olan oturma, kalkma, yönelme, küfür ve iman gibi türler kulun kudretinden meydana gelir[1465]. Cüveynî ise son dönemi itibarıyla insan kudreti konusunda daha cesur davranmış, Mu'tezile ve Cebriyye yanında Ehl-i sünnetin kesb görüşünü de eleştirmiştir.

b. Mâtürîdiyye

Mâtürîdîyye mezhebi fiiller konusunda insan sorumluluğuna ön plan çıkaran bir metot izlemiştir. Buna göre fiillerinin oluşumunda ilâhî kudret tarafından yaratılan insan kudretinin büyük rolü vardır. Allah tarafından yaratılan fiillerin meydana gelişinde kulun irâde ve kudretine ihtiyaç vardır. Allah, kullarına buyruklarına uymayı emretmiş, uyanlara mükafat, uymayanlara ise ceza vereceğini bildirmiştir. Bunun gibi Kur'ân da insanların fiil işlediklerini beyan etmiştir. İnsanın dilediği fiili yapma gücü vardır, fiiller Allah'a nisbet edildiğinde ilâhî emirlerin bir anlamı kalmaz. Şu halde fiilin oluşumunda biri yaratmak diğeri yapmak olmak üzere iki yön vardır. Fiil, oluşumuna değişik açılardan tesir eden ve biri halk diğeri kesb olarak nitelenen iki kudretten

---

1462 Bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, 91-98.

1463 Eş'arî'nin *el-Lüma'* adlı eserini insan fiilleri açısından değerlendiren Richard Frank kesb teorisine dair bu önemli eseri yorumlamanın en zor yanının onun, cebirsel, özlü ve muhtasar yapısı olduğunu söyler. Bu nitelik onu ilk dönemden itibaren anlaşılmaz kılmıştır. Eser bir çok merkezi teolojik sorunu özet bir şekilde ortaya koymaktadır. R.Frank., "The Structure of Created Causalıty", *SI*, XXV, 17.

1464 İzmirli İsmâil Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, I, 110-111.

1465 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 347.

tarafından meydana getirilir[1466].

Mâtürîdiyye insan fiilleri konusunda öncelikle Cebriyye ve Mu'tezile mezheplerine cevap vermeyi hedeflemiştir. Kesbi bir fiilin iki kudret tarafından meydana getirilmesini mümkün gördüğü için reddeden Mu'tezile'ye göre bu durum Allah ve kul arasında ortaklık doğurmaktadır. Ayrıca duyular âleminde fiilin bu şekilde meydana gelmesi mümkün değildir[1467]. Mâtürîdîyye'ye göre ise bir fiilin iki ayrı kudretten meydana gelmesi câizdir[1468]. Buna dair duyular âleminde pek çok örnek vardır. Aslında burada belirtilen iki kişi irâdelerinin aynı fiili taalluk etmesi noktasında ortaktırlar ve bu nedenle fiilin hakikatte ikisinin mefûlü olmaktadır[1469].

Mâtürîdîyye'ye göre kul fiillerin gerçek fâilidir. Kullara hakikat manasında fiil nisbet edilebilir. Bu durumda Allah, kula ait fiilleri yaratması yönüyle, kul da kesb yönüyle kendi fiillerinin fâili olmaktadır. Bir çok âyette kula fiil atfedilmesi de buna delildir[1470]. Şâyet muhatapta hakiki manada fiil işleme fonksiyonu olmadığı halde ona bir şey emretmek mümkün olsaydı dün veya bir yıl önce yapılmış olması gereken bir işi emretmek de imkan dahiline girerdi[1471]. İnsanın yaptıklarından sorumlu olması için gerçek anlamda fiillerin sebebi olması gerekir. Bu noktada Mâtürîdîyye Cebriyye'yi hedef alarak kula hiçbir anlamda fiil isnâd etmeyen bu anlayışı eleştirmiştir. Buna göre Allah dünyada itaat edene mükafat, isyan edene ise ceza vaad etmiştir. Şâyet itaat ve

---

1466 Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd,* s. 406-407; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* II, 635-654, 661, 675, 680. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn,* s. 99-100.

1467 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* II, 626.

1468 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* II, 626, 643-645. Nesefî iki kadirden bir fiilin meydana gelmesini eleştiren Mu'tezile'yi tevellüd anlayışında reddettiği şeyi kabul etmekle itham ediyor. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn,* s. 106.

1469 Mâtürîdî burada "iki kişi tarafından çekilen bir şeyin kopması ve yine iki kişinin bir şeyi yerinden uzaklaştırması" örneklerini verir. Burada yerinden uzaklaştırılan nesne ve kesilen şey tektir. *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 378. Buna benzer bir örneğe işaret eden Bağdâdî bir insanın tek başına taşıyamadığı başka birinin ise tek başına taşıyabildiği taş örneğini verir. Bu ikisi taşı kaldırmak amacıyla biraraya geldiklerinde taşın kaldırılması, bu iki kişinin güçleri sayesinde olmaktadır. Bu durum tek başına taşı taşıyamayan kişinin "taşıyan" olma vasfını ortadan kaldırmaz. Kul da böyledir ve tek başına fiile kâdir değildir. Allah ise tek başına kulun kesbini yaratmaya kadirdir. Bu durumda fiilin vücudu hakikatte Allahın kudretiyle olmaktadır. Ancak bu müktesibin fâil olmasını, fiilin ise Allah'ın kudretiyle icad olunmasını ortadan kaldırmaz. Bu durum -Kaderiyye anlamasa da- makul bir durumdur. Bu konuda anlaşılmayan Cübbâî'nin sözüdür: Ona göre bir şeyi yaratan onu bir hal üzerinde yaratır. Sonra bu halin mevcud mu, madum mu, ma'lûm mu meçhul mü olduğunu açıklamaz. Onun fiillerin yaratılması konusundaki iddiası anlaşılır değildir. Bağdâdî, *Usûlü'd-din,* s. 133-134.

1470 Mâtürîdî buna örnek olarak şu âyetleri gösterir. Fussilet 41/40; el-Hac 22/77; el-Bakara 2/167; es-Secde 32/17; ez-Zilzâl 99/7; en-Nahl 16/90; Ra'd 13/16; En'âm 6/102; Mülk 67/14.

1471 Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd,* s. 288; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn,* s. 107-108.

isyan Cebriyye'de olduğu gibi Allah'ın fiili olsaydı sözü edilen sonuçlara da kendisinin muhatap olması gerekirdi. Bunun aksine mükafat ve cezanın gerçek manada kula ait olduğu düşünüldüğünde de bunları doğuran; emirlere uyma, yasaklardan sakınma ve benzeri fiiller de kula ait olmalıdır. Ayrıca bir kimsenin kendi kendine emrederek itaatkâr ya da âsi olması ise muhâldir. İmkansız olan bir diğer husus Allah'ın irâdeden yoksun zavallı bir kulu itaatkar; âsi, isabetsiz iş gören zâlim diye isimlendirmesidir. Allah ise emir ve yasaklarına muhatap tuttuğu kullarını bunların hepsiyle isimlendirmiştir[1472].

Mâtürîdîyye'ye göre kulların fiilleri konusunda Cebriyye ve Mu'tezile birbirine zıt bir tavır içine girmişlerdir. Bazı İslâm âimleri ihtiyârî fiilleri hakikat manasında kullara nisbet etmiş ve bu sebeple onların âsi ya da itaatkâr olduklarını söylemiş, bunun yanında aynı fiilleri yaratılmaları açısından da Allah'a izafe etmişlerdir. Onlar bu hükmü verirken fiillerin bazı âyetlerde Allah'a bazılarında ise kullara nisbet edilmesini gözönünde bulundurmuşlardır. Mâtürîdîyye'ye göre Kur'ân'da insana nisbet edilen fiiller aynı zamanda Allah'a da nisbet edilmektedir; ama bu, fiilin nisbet ediliş yönünün farklı olması anlamına gelir[1473]. Kesb (iktisâb) açısından ve hakikat manasında kullara ait bulunan ihtiyârî fiil aynı zamanda yaratmak açısından ve hakikat manasında Allah'a da ait bulunmaktadır. Bütün fiillerin ona halk ismiyle nisbet edilmesinin icat etmekten başka bir anlamı yoktur, kulun eylemlerinden anlaşılacak olan da onun fiili ve kesbidir[1474]. Mâtürîdî Mu'tezile'nin kesb anlamında kulda fiile elverişli kudret kabul eden bir anlayış içinde olduğunu söyler. Onlara göre ma'bûd îcâd eder, Allah'ın kul, kulun da Allah üzerinde bir müdâhalesi yoktur. Sonra Mu'tezile kulun sükûn ve hareket üzerinde kudret sahibi olduğunu da kabul etmiştir. Mâtürîdî'ye göre bu iki konuda kula kudret verdiğinde Allah'tan kudret vasfı kalkar[1475]. Kullara ait fiillerin zâhirî bazı hareket ve sükûnlardan ibaret olması fiillerin ilâhî kudretin çerçevesi içinde olduğunu gösterir.

1472 Mâtürîdî,, *a.g.e,* s. 288.

1473 Mâtürîdî, bir kavramda iki ayrı mânâ bulunabileceğini ispat için çeşitli örnekler veriyor. Buna göre saptırmak manasına gelen idlal, izâğa; yol göstermek manasındaki hidâyet ve ismet, lütuf ve ihsanda bulunmak anlamında in'am ve imtinan aynı anlama gelmektedir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 290-291; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* II, 672.

1474 Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd,* s. 291-291; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* II, 654-655.

1475 Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd,* s. 143.

Mâtürîdîyye âlimlerinin istitâat hakkındaki görüşleri Eş'arîyye'den çok Mu'tezile'ye yakındır. Buna göre istitâat ikiye ayrılmaktadır. Birincisi sebeplerin uygunluğu ve aletlerin sıhhati anlamına gelir ve fiilden önce bulunur. Bu kudret Allah'ın dilediği kullarına verdiği bir nimettir. İkinci tür istitâat ise iyi ve kötü vasfını taşıyan fiillerin meydana gelmesinde etkisi olan fiil için fiille birlikte olan ve sonucunda sevap ve cezanın hak edildiği kudrettir[1476].

Bütün bu görüşlerden hareketle Mâtürîdîyye'ye göre kulların fiilleri konusunda isabetli olan görüş; fiilleri hakikat manasında hem Allah'a hem de kula nisbet etmektir. Böylece Allah "her şeyin yaratıcısı" ve "her şeye gücü yeten" şeklindeki beyanlarında olduğu gibi kendi zatını vasıflandırdığı kavramlarla nitelendirilmiş ve bunlarla övülmüş olur. Aynı zamanda hak ve bâtılı birbirinden ayıran adalet sıfatı da belirginleşir[1477].

Mâturîdiyye âimleri fikirlerini aklî delillerle de desteklemişlerdir. Buna göre herkes kendisini yaptıklarında hür, fail ve kâsib olarak hisseder. Duyu yoluyla elde edilen bilgi konumundaki böyle bir sonucu kendi konumundan çıkarıp yok saymak mümkün olsaydı, duyularla elde edilen tüm bilgileri de yok saymak imkan dahiline girerdi[1478]. Bunun gibi Mu'tezile'nin yaptığı gibi taat ve masiyetin, çirkin ve gayr-i meşru fiilleri işlemenin Allah'a nisbet edilmesi; O'nun emirlere ve yasaklara muhatap olup mükâfat ve cezaya konu teşkil etmesi aklen çirkin ve hikmetsiz telakki edilen bir konudur[1479]. Bu noktada Mâturîdiler şerri yaratmanın Allah için şer olmadığı ancak şerri kesbetmenin şer olduğunu savunurlar[1480]. Kul bunların meydana gelmesinde kasıt ve ihtiyarını kullandığı için sorumludur[1481]. Bu noktada hikmet kavramını vurgulayan Mâturûdiyye'ye göre Allah'ın şerri yaratmasının bazı gayeleri vardır[1482]. Bununla

---

1476 Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 256. Bu konuda Mâtürîdî Ebû Hanîfe'nin görüşlerini takip etmiştir. Bk. *el-Fıkhu'l-ebsat*, s. 43. Nesefî istitâat konusunda Bağdat Mu'tezile'sinin onlarla aynı fikirde olduğunu söyler. Basralılar ise istitâati reddederek sebep olarak nitelemişlerdir. Nesefî devamında İstitâatin ikiye ayrılmasına âyetlerden delil getiriyor. *Tebsıratü'l-edille*, II, 541-542.

1477 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 638-641; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 107.

1478 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 288; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 597.

1479 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 288; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 603, 661, 665-666, 669.

1480 "Bize göre şer, fiili kötü olandır. Küfür kulun fiilidir Allah'ın değildir. Kötü küfürdür, Allah'ın şer olan küfrü yaratması ise küfür değildir. Küfrü yaratmak şerden başka bir şeydir". Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 661, 669. Pezdevî de bu konuda benzer ifadeler kullanmıştır. *Usûlü'd-dîn*, s. 110.

1481 Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 308, 312, 314.

1482 Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 108-109, 217-218. Nesefî'ye göre küfür ve masiyetin yaratmasında sayılamayacak kadar hikmetler vardır. Her şeyden önce hüsün ve kubuhu yaratmak Allah'ın

birlikte şer fiilleri Allah'a isnâd ederken "Her şeyi yaratan" ifadesini kullanmayı daha uygun görürler[1483].

Mâtürîdîler kesb teorisine ait başka bir delili fiilleri irâdî ve ıztırârî olarak ikiye ayırarak yaparlar. Buna göre fiiller içinde tasavvurların ulaşamadığı, akılların takdir edemediği haller bulunduğu gibi hedef ve planlarının ulaştığı ve akıllarının idrâk ettiği haller de mevcuttur[1484]. Birinci durum eşyanın yokluktan varlığa gelişini tüm detaylarıyla zihinde şekillendirip planlama, bir fiili oluşacağı çevre, mekân ve belirleyici boyutlarıyla biçimlendirip gerçekleştirme olayı gibidir ki insan bu fiili işledikten sonra aynen tekrarlamak istese bunu gerçekleştirmesi mümkün olmaz. İkincisi ise yasaklanan veya emredilen şeye yönelik olarak harekete geçmeye ya da geçmemeye benzer. Şu halde kullara ait bir fiilin birinci açıdan insana ait olduğu diğer açıdan ise insan ürünü olmadığı ortaya çıkar[1485]. Maturûdî'ye göre birinci açıdan insana fiil atfetmek Allah'tan başka bir yaratıcının varlığını ortaya koyacağından dolayı yaygın kanaate ters düşer[1486].

Mâtürîdî, kulların fiillerini hem Allah'a hem de insana ait olmasını aklî delillerle açıklamaya devam eder. Buna göre kulların fiilleri hüsün ve kubuh çizgisinde gerçekleşmesine rağmen bu fiilleri işleyenlerin yaptıklarına ait bu niteliğin farkında olmamalarıdır. Kulların önem verdikleri şey fiilleri süsleyip güzelleştirmektir. Şâyet söz konusu bu fiiller vukû buldukları hüsün ve kubuh özellikleriyle kula ait olsaydı bu durumda kulların fiilin hüsün ve kubhundan haberdar olmamaları mümkün olmazdı[1487]. Halbuki fiiller taşıdıkları niteliklerle birlikte Allah tarafından yaratıldığı gibi bunun

---

kudretinin kemaline delalet eder. Bunun gibi hayır şer, iyi ve kötünün yaratılması onun bir ihtiyaç, menfaat ya da zararı defetmek için fiil yapmadığını gösterir. Ayrıca Allah'ın mahlûkâtından müstağnî olduğu da böylece anlaşılır. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 665-666.

1483 "Cisimlerden habis olanları yaratmak hikmet olmakla birlikte biz Allaha her şeyin yaratıcısı deriz. Bunun altına insan fiilleri, habis cisimler ve bunun dışındaki tüm varlıklar girer". Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 666-667.

1484 Mâtürîdî bu sözüyle insan kudretini ihtiyârî ve ıztırârî fiil ayrımına göre yapan Eş'arîler ile kulun fâil olmasına fiillerin insanın kasıt ve irâdesine uygun olarak gerçekleşmesini gösteren Mu'tezile'nin delilini kullanmış fakat kendi görüşleri istikametinde yorumlamıştır. Pezdevî de aynı örneği vermektedir. *Usûlü'd-dîn*, s. 106. Burada Mâtürîdî psikolojide inceleme mevzuu yapılan irâdî fiilleri tarif etmektedir. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, s. 297.

1485 Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 365.

1486 Bu konuda yaygın kanaat "Allah'tan başka yaratıcı ve O'ndan öte Rab yoktur" şeklinde ifade edilen genel kabuldür. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 368.

1487 Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 367.

aksine de cereyan edebilir. Bunun gibi kullara ait fiillerin bu fiili işleyenlerin amacı onlardan haz duymak ve faydalanmak olduğu halde sahiplerine eziyet, yorgunluk ve elem verdiklerini görmekteyiz. Bu, fiillerin taşıdığı elem ve eziyet verici vasıfların kullar sayesinde oluşmadığını ortaya çıkarmaktadır[1488].

Mâtürîdî'ye göre halk açısından zorunlu olan fiile kulun herhangi bir müdahalesi yoktur. Bu nedenle kul hâlık olarak isimlendirilemez. Kesb açısından ise ihtiyârîdir ve daha önce de beyan edildiği gibi fiilin iki yönlü konumu bu esasa bağlıdır. Fiil kesb açısından ihtiyârî olur, fakat halk açısından olamaz. Fiilin halk yönü, daha önce olduğu üzere onun ihtiyârî özelliğini ortadan kaldırmaz[1489]. Mâtürîdî "Allah her şeye kâdirdir", âyetini yorumlarken Allah'ın mahlûkâtı içinde her fâilin fiilini yaratan olduğunu söyler[1490]. Ancak insan fiillerinin yaratılması cisimlerin fiillerinde olduğu gibi yoktan varetmek değil "fiil için kula kudret vermek" anlamına gelir[1491]. Matürîdiyye'ye göre ezeldeki ilâhî hüküm anlamında kaza ve kader insan özgürlüğü ile çelişmez ve insan üzerine bir zorlama ifade etmez. Çünkü kaza ve kader önceden bilmeye dayalı ezeli bir kayıttır. Allah ezelî bilgisi ile bir insanın seçeceği ve iktisâb edeceğini bildiği fiile hükmeder. İnsan bundan dolayı ilâhî hüküm zemininde kendi sorumluluklarını inkâr edemez[1492].

Mâtürîdîler fiil anlayışında öncelikli olarak Mu'tezile ve Cebriyye'yi muhatap almışlardır. Onlar, kula gerçek manada fiil nisbet ederken, kulların fiillerinin yaratılmışlık vasfını belirtmişler, kulun fiilinde hem kendi hem de Allah'ın irâdesinin âmil olduğunu ifade etmişlerdir. Kudret konusunda Ehl-i sünnet ihtiyatını koruyan Mâtürîdiyye diğer yönden Mu'tezilî bir cesaretin temsilcisi olarak tefvîz-i mutavassıt denilen bir noktaya yerleşmişlerdir[1493].

1488 Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 367; Nesefî, *a.g.e.*, II, 618-619.
1489 Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 381; Nesefî, *a.g.e.*, II, 654-655.
1490 Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 71.
1491 Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 253.
1492 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 358-359
1493 Wolfson, Schacht'ın İngilizce *Kitâbü't-Tevhîd* çevirisindeki "Her şahıs yaptığı şeyi seçerek yapar, onun fâili ve kâsibi olduğunu kendi nefsinden bilir" cümlesinde Mu'tezile ve Eş'arî fiil anlayışlarının bir karışımını bulur. Bk. *Kelâm Felsefeleri*, s. 544-545. Schacht'ın ilgili cümlesi için bk. J.Schacht "New Sources for the History of Muhammadan Theology, *SI*, sayı: 1, s. 32.

Mâtürîdîlerin kesb anlayışı Eş'arîlerinkinden bazı açılardan ayrılmaktadır[1494]. Onlar kula gerçek anlamda kudretle nitelemenin yanında kulun irâdesinin Allah tarafından yaratıldığını söyleyen Eş'arî karşısında irâdenin kula nisbetinde mahzur görmemişlerdir. Bunun gibi kesb teorisine belirli bir netlik kazandırmışlar, kavramları yerli yerinde kullanarak anlaşılır bir teori ortaya koymuşlardır.

Matürîdî'nin kesb teorisinde irâde hürriyeti konusunda Eş'arîlere nisbetle bugünkü psikolojiye daha yakın bir anlayış içinde olduğunu söylenilebilir. Mâtürîdî, insan irâdesini modern psikolojinin şuur hali olarak telakki ettiği irâde hâdisesi şeklinde ele almıştır. Onun "kasıt" ve "ihtiyâr" adını verdiği bu irâde, bugünkü psikolojinin irâde hareketinde kabul ettiği dört safhadan "tercih ve karar" safhasına tekabül etmektedir[1495].

Mâtürîdî, bir insanı sorumlu tutabilmek için seçme (ihtiyar) ve elde etme (iktisâb) özgürlüğüne büyük önem vermiştir. İlâhî-irâde, hüküm ve Allah'ın bilgisi dahi insanı bu hürriyetten mahrum bırakamaz. Allah tarafından yaratılmasına rağmen fiil kendi tercihi olması ve herhangi bir zorlama olmaksızın elde etmesi nedeniyle insana aittir. Eş'arîyye'nin kesb teorisi ise kulun ihtiyar kudretine pek iltifat etmemiş daha çok Allah'ın mutlak kudreti üzerinde durmuş, buradan hareketle kesb etrafından sorumluluğu temellendirmeye çalışmıştır. Buna göre kulun irâdesinin fiili üzerinde hiçbir etkisi olmayıp, ilâhî irâde tarafından belirlenir. Kesb ilâhî kudrete dahildir ve Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. Gerçekte fiili insan vâsıtasıyla yaratan ve kesbeden ise Allah'tır. Kesb fiilinin bazı metinlerde Allah'a da izafe edilmesi bunun göstergesidir. Bu yönüyle Eş'arî fiil anlayışı, insanı fiillerinde sebep olma konumundan çıkarır ve cebre yaklaştırır[1496].

Mâtürîdîyye kendinden önce ortaya atılan görüşlerden haberdar olarak soruna

---

1494 Şerif, M. M., *İslâm Düşüncesi Tarihi,* I, 298, 304.

1495 Yeprem, Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî,* s. 300. Wolfson'a göre Mâtürîdîler tarafından benimsenen kesb teorisine göre Allah insanda onu iki mümkün alternatif fiil arasında seçmeye götüren "meyl", "dâiye" ve "ihtiyâr" gibi nefis güçlerini yaratmıştır. Bu sayede insan ihtiyar ettiği iki mümkün alternatif fiilden birini elde etmek için kesin karar kudretinin mahalli haline gelir. İnsan kendi içinde o "karar"ı bulur bulmaz, Allah onda bu iki mümkün fiil alternatifine doğru genel bir hareket yaratır ve insan o kesin karar kudretinin mahalli olmasından ötürü, Allah tarafından kendisinde yaratılan o genel hareketi iki mümkün fiil alternatifinden birine veya ötekine doğru çevirir. Allah tarafından kulda yaratılan bu genel hareketi Mâtürîdîlerin "kesb" dediği iki mümkün yönünden birine döndüren insanda bulunan bu kesin karar kudretidir. *Kelâm Felsefeleri,* s. 549-550.

1496 Şehristânî, *el-Milel,* I, 94-99.

kalıcı ve anlaşılır bir çözüm bulmaya çalışmıştır. Onlar insan sebepliliği konusunda cebre düşmemeye, Mu'tezile'nin yaratma tanımında gösterdiği yanılgıdan kaçınmaya, Eş'arîlerin çözümsüz bıraktıkları konuları ikmal ederek orta bir noktayı bulmaya çabalamışlardır. Bu yol, kula fiilleri konusunda sorumluluk veren, bu uğurda beşer kudretinin altını çizen, ancak hem ilâhî varlığı hem de insanı herhangi bir zorunluluk altında bırakmamaya çalışan bir yoldur.

Sonuç olarak; kesb konusunda Eş'arîlerin kulun yaratılmış kudretini ilâhî kudrete dahil eden tavrı karşısında Mâtürîdîyye'nin ilâhî irâde ve kudret ile insan irâdesi arasındaki dengeyi koruyarak insan sorumluluğunu temellendirme konusunda doğruya daha yakın bir yol izlediklerini söyleyebiliriz.

3. Teoriye Karşı Çıkanlar

Kesb düşüncesi başta Mu'tezile olmak üzere çeşitli mezheplere mensup kişiler tarafından eleştirilmiştir. Eleştiriler daha çok Eş'arî kesb anlayışına yöneliktir. Genelde bu eleştiriler, kesbin kullara ait fiillerde Allah ile kul arasında ortaklık teessüs ettiği ve kesbe hâdis kudretle meydana gelen fiil anlamı verilmesi halinde kula ait fiillerin Allah tarafından yaratılmasına ihtiyaç duyulmayacağı gibi noktalar üzerinde yoğunlaşmaktadır[1497].

Mu'tezile içinde kesb eleştirisine en geniş yer veren Kadı Abdülcebbârdır. O, kesbi tanımladıktan sonra gerçekliğinin olmadığını söyler[1498]. Ona göre bu teori insan sorumluluğunu temellendirmekten, kudret, ilim ve ihtiyârını ispatlamaktan uzaktır[1499]. Ona göre kesb "başkası tarafından menfaat ya da zararı elde edilen her şey" dir[1500]. Bu yönüyle kesb insan fiillerine de uygulanabilmekte, kişiye fayda ya da zarar veren şey insanın kesbi olmaktadır. Bu noktada Mu'tezile büyüklerinden Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşlerine değinen Kadı Abdülcebbâr'a göre bu açıdan kul fâil ve muhdis olarak nitelenebildiği gibi müktesib olarak da nitelenebilir[1501]. Böylece o,

---

1497 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 361-371.
1498 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 370.
1499 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* VIII, 85.
1500 Kadı Abdülcebbâr, *Muhtasar,* s. 209.
1501 Eş'arî, kesbin bu dönemde Cübbâîler tarafından çeşitli şekillerde kabul edildiğini bildirir. Bk. *Makâlât*, s. 539-542.

Cebriyye'nin "Kulun kesbi vardır, fakat fiili yoktur" şeklindeki sözüne cevap vermekte[1502], kesbi "halk" anlamında kullanmanın daha doğru olduğunu belirtmektedir[1503].

Kadı'ya göre kişiye fayda veren, vermeyen her fiil onun kesbidir. Araplar da kesbi böyle isimlendirmişler ve meslekleri "mekâsib" olarak nitelemişlerdir. Bunun dışında kesbe inanmak tabiatların varlığına ve teslise inanmak gibi akıl dışıdır[1504]. Kesbe inananların yaratılmış bir kudret ileri sürebilmeleri için önce kudreti kabul etmeleri gerekir. Bir kişide kudretin varlığını kabul etmek ise o kişinin kâdir olduğunu benimsemek anlamına gelir. Bu da onun fâil olmasını gerektirir. Kesbe inananlara göre ise duyular âleminde fâil yoktur. Bu durumda bir defa insan fâil kabul edilince onun kudret ve tesirinin varlığını da kabul etmek gerekir. Oysaki kesbe inananlara göre âlemde Allah dışında fail yoktur[1505]. Kadı'ya göre bu onların çelişkisidir. Burada o, kulda kudretin varlığı ispatlandığında doğrudan fiil üzerindeki tesirinin de kabul edilmesi gerektiği üzerinde durmaktadır[1506].

Kadı kesb eleştirisine hem aklî hem de naklî zeminde devam eder. Ona göre kesb, akıl planında anlaşılamadığı için tarifi de mümkün değildir[1507]. Çünkü Mu'tezile'ye göre tesiri olmayan kudretin ispatı kudreti nefyetmek gibidir. Böylesi kudretin fiile taalluku ilmin ma'lûma taalluku gibi olup, hiçbir etkisi yoktur. Bu durumda insan, iki hareketten birinin ma'lûm, diğerinin meçhul olması dışında aralarında herhangi bir ayrımda bulamadığı gibi, iki makdûrdan birinin makdûr olup diğerinin makdûr olmadığı dışında da bir ayrım yapamaz[1508].

Kadı Abdülcebbâr kesbin Dırâr'a uyan kişiler tarafından ortaya atıldığı görüşündedir. Bu kişiler işi neredeyse, "İnsan Allah tarafından yaratılan ve meydana

---

1502 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 163.
1503 Schwarz, Michael, "Refutation of the As'arite Doctrine of 'Acquasition" *Israel Oriental Studies*, VI, 230. Mu'tezile fiili yaratma dışında fâiline nisbet etmemektedir. Bk., Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 133.
1504 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhü'Usûli'l- hamse*, s. 365.
1505 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l- hamse*, s. 367.
1506 Eş'arî'den gelen bir rivâyet Mu'tezile'nin müktesib ve hâlıkı aynı anlamda kullandığını göstermektedir. "Mu'tezile'den bir gruba göre müktesib; "bir alet, uzuv ya da yaratılmış bir kudretle fiil yapan fâildir". Eş'arî, *Makâlât*, s. 542.
1507 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 366; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 83-96; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 80.
1508 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 80.

getirilen fiillerini kesbeder" demeye kadar götürmüşlerdir. İttifak ettikleri nokta, fiilin Allah tarafından yaratıldığı, kulun ise muhdis değil müktesib olduğudur. Kul iyi ve kötü tüm işlerini bu şekilde yapar. Ona göre bu şekilde kulun kudret, ilim ve irâde sıfatına sahip olduğunu ispatlamaya imkan yoktur[1509].

Kadı Abdülcebbâr kesbi, kullara ait fiillerin bir sonucu olarak görür; zira her kâsib aynı zamanda fâildir. O, kulun kâsib olduğunu söyleyen fakat fâil olduğunu söylemeyen Eş'ariyye'nin bu tutumunu bir tutarsızlık olarak görüp onları Mücbire olarak isimlendirir. Çünkü kesb fiilin neticesidir, fiilde bulunmaksızın herhangi bir fayda ya da zarar ortaya çıkarmak imkansızdır[1510].

Kadı'ya göre kesb teorisine âyetlerden delil bulmak da mümkün değildir. Çünkü sem'in sıhhati Allah'ın âdil ve hâkim olmasına dayanır. Kulun fiilini Allah'a dayandıranlar ise bunu mümkün görmektedirler. Bunun gibi gâipteki bir muhdisi ispat etmek görülür âlemdeki muhdisi ispat etmeye dayanır. Onların dayandığı "Sizi de yaptıklarınızı da yaratan Allah'tır",[1511] âyeti aslında Eş'arîlerin değil, Mu'tezile'nin görüşünü desteklemektedir. Ona göre bu âyette geçen putperestlerle ilgili "ibadet ve yontma" fiili insana nispet edilmekte, insan bu fiilleri yaptığından dolayı kınanmaktadır. Allah kelamı hakkında asıl olan âyetlerin, hikmete uygun ve zâhire göre yorumlanmasıdır. Bu nedenle insanların elleriyle yonttukları putlara Allah'ın ibadet ettirmesi, kelâmın hikmet anlayışına aykırıdır. Burada bu âyeti zâhir üzere hamletmek doğru olmayıp, aklî delillere uygun bir şekilde yorumlanmalıdır[1512].

Kadı Abdülcebbâr kesbin gayr-ı ma'kûl olmasına bir başka delil olarak bu görüşün İmâmiyye, Zeydiyye ve Hâricîler'de bulunmamasını gösterir. Şâyet kesb makul olsaydı insan fiilleri üzerinde kafa yoran bu ekoller de bunu tartışırlardı[1513].

Mu'tezile'den Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim de Ehl-i sünnetin kesbe

---

1509 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 83-96.
1510 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 164-165.
1511 es-Saffât 37/96.
1512 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l- hamse*, s. 381-382. Kadı Abdülcebbâr Zümer 62, Araf 54, Hûd 108, Teğâbün 11 ve Mülk 13-14, âyetlerinde geçen ve Allah'ın yaratmasını tüm mahlûkâta teşmil eden âyetlerdeki maksadın temeddüh olduğunu söyler. Bu nedenle bu âyetler zahiri anlama göre değil hikmete uygun bir şekilde yorumlanmalıdır. *Şerhu'l-Usûli'l- hamse*, s. 383-386.
1513 Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l- hamse*, s. 365.

verdiği anlamı reddetmiştir[1514]. Bu kişilere göre fiil, ancak bir güç sahibinden meydana gelir. Bu durumda sebebin kudreti müsebbebin de kudretidir. Bu nedenle müsebbebin iki sebepten tevlîdi câiz değildir[1515]. Mu'tezile tarafından kesbe yöneltilen "bir fiilin (makdûr) iki kâdirden meydana gelemeyeceği" şeklindeki önerme Ehl-i sünnet âlimleri tarafından cevaplanmıştır[1516]. Bununla birlikte Mu'tezile içinde Ebu'l-Hüzeyl gibi bir hareketin iki fâile, bunun gibi bir çok cüz ve farklı fâillere ayrılmasını mümkün görenler de olmuştur[1517].

İbn Teymiye de Eş'arîleri cebr konusunda Cehm b. Safvân'a tabi oldukları gerekçesiyle eleştirir. Ona göre Cehm ve ona tabi olanlar insanın fiilinin kendisinden değil, Rabb'in makdûru olduğunu söylemektedirler. Eş'arî ve ona tabi olanlar da fiilde müessir olanın kulun kudreti değil Allah'ın kudreti olduğunu söylerek bu konuda onlara uymuşlardır[1518].

İbn Meymûn felsefî bakış açısıyla eleştirdiği kelâmcıların insan fiilleri konusunda fikir ayrılığına düştüklerini, Eş'arîlerin büyük bölümü tarafından benimsenen kesb teorisinde yaratılmış kudretin fiil üzerinde hiçbir etkisinin bulunmadığını söyler. Ona göre bu konuda Eş'arîyye arasında da fikir ayrılıkları vardır. Bazıları fiil için yaratılan kudretin, fiil ile ilgisinin ve fiil üzerinde etkisinin olduğunu söylerken çoğunluk bunu kabul etmemiştir. Bütün Eş'arîler yaratılmış irâdeyi, bir kısmı ise ilave olarak yaratılmış kudret ve fiili de varlıklarının devamı olmayan arazlar olarak görme eğilimindedirler. Allah kalemde hareket üstüne hareket yaratarak yazma filini, meydana gelmesini sağlamaktadır. Bunun karşısında Mu'tezile fiillerin, fiil ile birlikte yaratılan kudrete bağlı olduğu görüşündedir[1519].

Eş'arîyye'nin kesb görüşü Şîa kelâmcıları tarafından da reddedilmiştir.

1514 Ona göre müktesibin manası bir fayda zarar, hayır ve şerr iktisab edendir ya da onun bir müktesebi iktisâbı malları vb. iktisabı gibidir. Kendisi dışında bir malı iktisabı-mal burada kesbdir- ona yönelik bir fiil olmasa da gerçek anlamdadır. Eş'arî, *Makâlât*, s. 542.

1515 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğni*, IX, 14. Bağdâdî Ebû Hâşim'in kesb görüşünde olanları eleştirdiğini ancak kendi durumunun bu görüşle çeliştiğini belirtir. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 113-114.

1516 Ehl-i sünnet âlimleri bu iddiaya çeşitli örneklerle cevap vermişlerdir. Bk. *Tebsıratü'l-edille*, II, 626, 643-645; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 378; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 133-134. Bağdâdî onun irâde hakkındaki görüşünün bir fiilde kesb ve halk cihetine işaret eden kişilere cevap verme amacını taşıdığını söyler. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 115.

1517 Eş'arî, *Mâkâlât*, s. 319.

1518 İbn Teymiyye, *Muvâfakatu sarîhi'l-menkûl li sahîhi'l-ma'kûl*, Beyrut 11405/1980, I, 79-80.

1519 İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, I, 208.

Eleştiriler daha çok bu kavramın tanımı etrafında yoğunlaşmıştır. Şîa kelâmcıları kesbin sadece sözlük anlamı taşıdığını bu sebeple de ona herhangi bir terim anlamı yüklenemeyeceğini ileri sürmüşlerdir[1520].

Eş'arîyye'ye ait kesb anlayışı kula ait iktisâb fiilinin iktisâb edilen şey üzerinde hiçbir etkisi olmaması nedeniyle İbn Rüşd tarafından da eleştirilmiştir. İbn Rüşd Eş'arî'nin "İnsanın kesbi vardır, iktisâb edilen şey ve kesbi meydana getiren (muksib) Allah tarafından yaratılmıştır" cümlesi ile "İnsanın mevcut şeyler üzerinde etkisi olan hiçbir iktisâbı ve fiili yoktur" cümlesine göndermeler yaparak fiile etkisi olmayan bu anlayışı eleştirir. İbn Rüşd'e göre iktisâb ve müktesebin Allah tarafından yaratılması insanı iktisâbında mecbur olması anlamına gelir. Bu nedenle kesb düşüncesi anlamsızdır[1521].

III. DEĞERLENDİRME

Sebeplilik tartışmaları ik olarak insan fiilleri alanında ortaya çıkmıştır. Dönemin siyasi ve kültürel olaylarından beslenen bu tartışmalar ahlâkî bir problem olarak insan fiillerinin sebebinin kim olduğu sorusu üzerinde durmuştur. Âlemde meydana gelen her şeyin doğrudan sebebi olarak Allah'ı gören Cebriyye insan-fiil ilişkisinde sebepliliği reddetmiştir. Cebriyye'nin insan fiillerinin Allah tarafından belirlendiğini savunan bu determinist tavrı başta tefvîz mensupları olmak üzere bir çok grup tarafından eleştirilmiştir. Allah'ı âlemdeki şerlerin sebebi olmaktan tenzih etme düşüncesi Mu'tezile'yi fiilin gerçek sebebi olarak insana atfetmeye götürmüştür. Mu'tezile'ye göre insan fiilleri alanında sebep fâil anlamına gelir. Mu'tezile fiil alanında insan sorumluluğunu ve Allah'ın adaletini uzlaştırmaya çalışmıştır. Mu'tezile'nin kula yaratma fiilini atfetmesi gerçek anlamda bir yaratma olmaktan çok fâil anlamı taşımaktadır.

Cebr ve tefvîz görüşleri arasında yeralan kesb ve tevellüd anlayışlarını dolaylı fiil teorileri olarak görmek mümkündür. Tevellüd konusunda Mu'tezile insanın sebep olduğu ancak onun kudret mahalli dışında meydana gelen fiilleri izaha çalışmıştır.

1520 Ca'fer es-Sübhânî, *el-İlâhîyyât*, I, 619-626. Ayrıca bk., Yavuz, Yusuf Şevki, "Kesb", *DİA*, XXV, 304.

1521 İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 105.

Mu'tezile, tevellüdün fâili konusunda dört gruba ayrılmıştır. Bunlardan tevellüdün fâilinin insan olduğunu söyleyen görüş çoğunlukla kabul edilmiştir. Tevellüdün fâilinin cisim ya da Allah olduğunu söyleyenler yanında, hiç fâilinin olmadığını söyleyenler de vardır. Mu'tezile'nin tevellüd görüşü Sünnî kelâmcılar tarafından cansız varlıklara fiil atfetmek olarak yorumlandığından dolayı eleştirilmiştir. Ehl-i sünnet ise tabiatta sebep-sonuç arasında zorunlu ilişkiler gerektiren tevellüdü reddederek eleştirmiştir. Tevellüdün fâilinin olmadığını iddia eden Sümâme'nin görüşü ise hem Mu'tezile hem de Sünnî kelâmcılar tarafından reddedilmiştir.

Mu'tezile'de tevellüd teorisi tabiî alandaki ilişkileri de açıklamaktadır. Onlar bu teoride illet kavramını kullanarak tabiatta ve insan fiillerinde zorunlu sebep-sonuç ilişkisine yer vermişlerdir. Çünkü Mu'tezile, fâilden tevellüd eden fiili illet olarak tanımlamış ve bu alanda illet-malül birlikteliğini kabul etmiştir. Mu'tezile'nin insan fiillerinde determinizmi kabul ettiği iddiaları buna dayanmaktadır. Ancak Mu'tezile'nin tevellüd ile açıkladığı tabiî etkileşim dönemin materyalist tabiatçılarından oldukça farklıdır.

Ehl-i sünnet, insan fiillerinde sebep-sonuç ilişkisini kesb teorisi etrafından açıklamıştır. Muktesibin kudreti etrafında yapılan yorumlar kişileri birbirinden ayırmaktadır. Eş'arî hâdis kudretin fiil üzerindeki tesirini azaltan yorumuyla cebre yakın bir tavır sergilemiştir. Ayrıca Eş'arî'nin kesb görüşünü karmaşık yapısı nedeniyle metinlerden tam olarak anlamak oldukça güçtür. Bâkıllânî ise Eş'arîden sonra hâdis kudretin fiil üzerindeki etkisini artırmıştır. Bazıları Cüveynî'nin felsefî sebepliliği benimsediği iddia etmekle beraber o, Eş'arî kesb anlayışını devam ettirmiştir. Ancak onun kesbe yaklaşımı dönemlere göre farklılık arzetmektedir. O, ilk dönemde Eş'arî kesb anlayışını ilâhî kudreti sınırladıkları için, son döneminde ise insan kudretinin fiile tesirini azalttıkları için eleştirmiştir. Mâtürîdîyye mezhebi ise kesb anlayışında insan sorumluluğunu öne çıkaran bir metot izlemiş, fiillerin oluşumunda ilâhî kudret tarafından yaratılan insan kudretinin önemli rol vermiştir.

SONUÇ

İlk dönemde sebeplilik öncelikle insan fiilleri alanında başlamış, daha sonra tabiat olaylarının izahı için bir yöntem haline gelmiştir. Kelâmcıların tabiat olayları ve insan fiillerinde sebeplilik konusunda yaptıkları yorumların arka planında ilâhî sıfat telâkkîleri yatmaktadır. Tüm varlıkları Allah'ın fiillerinin taalluk sahası içinde gören kelâmcılar, Cenâb-ı Hakkın âlemle ilişkisini ilim, irâde, kudret ve tekvîn sıfatlarıyla kurduğunu söylemektedirler. Bu sıfatların âlemin meydana gelişinde olduğu kadar sürekliliğinde de etkisi vardır. Bu çerçevede kelâm literatüründe ilim-ma'lûm, irâde-murâd, kudret-makdûr ve tekvîn-mükevven ilişkileri tartışılmıştır.

Kelâmcılara göre eşyaya ilk taalluk eden sıfat olan ilim, var kılma sürecini tek başına tayin edemez. Varlık yaratılma aşamasında ilâhî bilgiden sonra irâde, kudret ve tekvîn sıfatlarına ihtiyaç duymaktadır. Âlemde mevcut düzeni Allâh'ın ilminin bir sonucu olarak gören kelâmcılar, bazı felsefî disiplinlerde görüldüğü gibi ilm-i ilâhî ile eşya arasında determinist bir bağa yer vermezler. Kelâmcılara göre bu türden bir sudûr, yaratıcıya vücûb isnâd etmek, onun irâdesini elinden almak anlamına gelir. Allah'ın bilmesi, eşyanın varlığa gelişinin zorunlu sebebi değildir. İlim ve kudret sıfatı üzerinde yapılan tartışmalar İslâm'da atom teorisinin oluşumunda doğrudan etkili olmuştur.

Kelâmcılar, ilk dönemde tabiatın fiilini savunan inkârcı akımlar karşısında kelâmcılar Fâil-i muhtâr kavramını vurgulamışlardır. Özellikle Ehl-i sünnet kelâmcılarının âlem anlayışında bu kavramın büyük etkisi olmuştur. Bu dönemde ulûhiyet karşıtı akımlar tarafından savunulan tabiat/tab', Allah'ın irâde ve yaratma sıfatlarına karşı bir tavır olarak algılanmış, bunun karşısında bu irade ve yaratma sıfatının âlem üzerindeki etkisi artırılmıştır. Kelâmcılar tabiatı "fiilini zorunlu olarak meydana getiren varlık" olarak düşünmüşlerdir. Fâil-i muhtâr ise dilediğini dilediği gibi yapar. O, herhangi bir illet ya da sebebe bağımlı değildir. İlâhî irâdenin âlem üzerindeki otoritesini vurgulayan bu durum, âlemde tüm zorunlu ilişkilerin reddine, tüm sonuçların doğrudan ilâhî irâdenin tesirine havale edilmesine sebep olmuştur. Kelâmcılara göre illet, tabiî alanda ma'lülü ile birlikte bulunan, ma'lülünü zorunlu olarak meydana getiren, irâdesi olmayan varlık anlamlarına gelir. İlâhî irâde-murâd ilişkisinde ise bu türden bir zorunluluk söz konusu değildir. Tabiî sebepliliğin reddinin önemli

gerekçelerinden olan bu anlayış, kelâmcılar tarafından büyük oranda benimsenmiştir. Ancak Sünnî kelâmcılar ilâhî irâdenin taalluku konusunda bir sınır belirlemezken Mu'tezile, ilâhî irâdenin insan fiilleri üzerindeki etkisini sınırlamıştır.

İlk dönemde kudret sıfatının sebeplilik tartışmaları üzerinde büyük etkisi olmuştur. Özellikle Eş'arîler tarafından Allah'ın kudretine yapılan vurgunun canlı ya da cansız tüm fâillerin etkisini reddetme konusunda zirveye ulaştığı söylenebilir. Mu'tezile ise, insanı fiili üzerinde sebep/fâil olarak niteleyerek ilâhî kudreti sınırlamış, tabiî alanda bu kudretin taalluk alanını daraltmıştır. Ancak Mu'tezile içindeki fikrî çeşitlilik düşünüldüğünde onların bu konudaki tavrının tek tip bir yapı arzetmediği görülür.

İlk dönemde kelâmcılar âlemin yaratılmışlığını kanıtlamaya büyük önem vermişlerdir. Maddenin kıdemi üzerine bina edilen anlayışlar karşısında onlar tekvîn-mükevven ilişkisini yoktan yaratma esasına dayandırmışlardır. Bu nedenle yoktan yaratma ilkesini ihlâl ettiği gerekçesiyle Mu'tezile'nin adem anlayışı eleştirilmiştir. Bu dönemde illet kelimesi "Allah'ın âlemi yaratmasının illeti" başlığı altında da tartışılmış, Allah'ın fiilini illete dayandırmanın O'na zorunluluk yükleyeceğini düşünen Eş'arîler bu düşünceyi reddetmişlerdir. Mu'tezile, aslah prensibi gereği illetin varlığını kabul ederken, Mâtürîdîler illeti ilâhî hikmet çerçevesinde yorumlamışlardır.

Eş'arîlerin âlem anlayışında sürekli yaratma (halk-ı cedîd/halk-ı müstemir) fikrinin önemi büyüktür. Buna göre âlemdeki düzen, Fâil-i muhtâr'ın eşyayı sürekli olarak yaratmasının bir sonucudur. Bu görüş, varlıkları dikey planda sürekli olarak ilâhî varlık ile irtibatlandırmakta, yatay plandaki tüm ilişkileri sadece görüntü (araz) düzeyine indirmektedir. Bu düşünce tabiatta determinizm fikrine ise yer vermemektedir. Bunun bir yansıması olarak Allah âleme sürekli olarak müdahale edebilmekte mucizevî durumlarla işleyişi kesintiye uğratabilmekte ya da tersine çevirebilmektedir.

Sıfatları yorumlayış tarzının kelâmcıların âlemin yapısı ve işleyişine dair ortaya attıkları teoriler üzerinde önemli etkisi olmuştur. Kelâmcılar, materyalist âlem anlayışlarına cevap vermek adına tabiata yönelmişler, bu sayede Allah-âlem ilişkisinde karşılaştıkları bir çok sorunu çözüme kavuşturmuşlardır. Aslında müsebbepten-sebebe giden bir istidlâl tarzına yüce yaratıcının varlığının ispatında Kur'an'da sıkça işaret

edilmektedir. Dînî yorumlar etrafında şekillenen âlem anlayışı, insanlık tarihinde sıkça rastlanan bir durumdur. İlkçağda olduğu gibi modern dönemde de Newton, Einstein, Malebranch gibi bir çok kişinin evren tasarımlarında dînî bakış açılarının etkisi olmuştur.

İslâm'da atom teorisi, tabiat fikrine dayanan her türden sebepliliği reddetme amacına yönelmiştir. Mutezile, Eş'arî, Mâtürîdî ve Şîa kelâmcılarınca büyük oranda benimsenen teori, Bâkıllânî tarafından sistemleştirilerek klasik kelâmın temel özelliklerinden biri haline getirilmiştir. Cüveynî tarafından çeşitli mukaddimelerle zenginleştirilen teori, Allah'ın varlığının ispatına çalışan dînî bir delil haline (hudûs delili) gelmiştir. Aslında kelâmcıların tüm isbât-ı vâcip metotları şâhitten gâibe giden bir sebep-sonuç ilişkisine dayanmaktadır. Kelâm atomculuğu Yunan kaynağını destekleyen delillerin çokluğuna rağmen sisteminde Tanrı-alem ilişkisine yer vermesi açısından Hint atomculuğuna daha yakın durmaktadır. Ancak elimizde bu iki düşünce arasındaki irtibatı sağlayan kesin deliller bulunmamaktadır.

Atom teorisi müslümanların âlem hakkındaki yorumlarının da ilk kaynağı olmuştur. Bu çerçevede İslam dünyasında daha önce görülmeyen cisim, hareket, sükûn, zaman, boşluk, mekan ve mesafe gibi ilk bilimsel kavramlar tartışılmaya başlamıştır. Kelâmcılar atomcu anlayışta Demokrit ile Aristo'nun fizik ve metafiziğine ait terimleri kendi teolojik çerçeveleri içinde yeniden yorumlamışlardır. Önermelerini tabiî varlık sahası üzerine kuran bu metot, bilimsel bir gaye gütmemesi nedeniyle fizikten çok metafizik olarak isimlendirilmeyi hak etmektedir. Çünkü gerekçesi, ortaya konuş tarzı ve bütünlüğü ile Allah'ın mutlak kudretine inanan bir müslüman zihninin ürünüdür. Bu yönüyle Batı'da 17. yy'da ortaya çıkan ve tabiattaki tüm eşya ve olayları birbirinden bağımsız ve doğrudan Allah'ın iradesine bağımlı olarak ele alan occasionalisme benzetilmiş, hatta bu düşünceye kaynaklık ettiği söylenmiştir. Tanrı'yı her gerçek nedenselliğin kaynağı gören Malebranche'a göre de, varlıkların fiil yapabilme yetenekleri yoktur ve nesneler arasında herhangi bir nedensellik bağı bulunmamaktadır. Kelâmcılar tarafından maddenin en küçük yapı taşı olarak kabul edilen atom, Batı'da geçerliliğini XVIII. yüzyıla kadar sürdürmüş, günümüzde ise quantum mekaniği nedeniyle geçerliliğini yitirmiştir. Günümüzde atomun; proton, nötron ve elektron

denilen üç temel parçacıktan meydana geldiği kabul edilmektedir. Proton ve nötron ise kuark denilen daha küçük parçacıklara ayrılmaktadır. İslâm'ın ilk döneminde Nazzâm ve daha sonraları İbn Hazm gibi atomun sonsuza kadar bölünebileceğini kabul eden kişilerin bulunması dikkat çekicidir.

Kelâmcılar, salt gözleme dayanan akıl yürütmelerinde eşyada sâbit niteliklerin (tab'/tabiat) varlığını gözlemlemekten geri kalmamışlardır. İlk dönemde âlemin yapısı hakkında ortaya atılan tabiat teorisi Mu'tezile'den Muammer, Nazzam, Câhız, Ka'bî ile İbn Hazm tarafından savunulmuştur. Bu kişiler sistemlerinde tabiata verdikleri rol ile birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Âlemde tabiatlara otonomluk veren Mu'tezile'nin deist anlayışı yanında İbn Hazm, sürekli yaratma-tabiat ilişkisini savunmuştur.

Tabiatların varlığını savunan kelâmcılar başta Seneviyye, Dehriyye ve heyûlâ taraftarları olmak üzere dönemin materyalist nitelikli tabiat anlayışlarını reddetmişlerdir. Bu akımlar karşısında tabiatın yaratılmışlığını vurgulayan kelâmcılar tabiatları, eşyanın yapısını belirleyen nitelikler olarak tanımlamışlardır. Tabiat ve onun fiili arasında zorunlu bir ilişkiye yer veren bu anlayışın âlemde tabiat kanunlarının varlığını kabul ettiği söylenebilir. Ancak bu tür bir determinizm 18. yy.da Batı'da ortaya çıkan katı mekanizmden çok, ilâhî varlığın yaratma anında eşyanın niteliklerini belirlemesinden ibarettir.

İlk dönem İslâm düşüncesinde determinizm karşılığı olarak "îcâp" kavramı kullanılmaktadır. Kelâmcılar bir çok yerde sebep-sonuç arasında bu tür bir ilişkiye temas etmişlerdir. Bunun yanında onlar illet-ma'lül birlikteliğine işaret ettikleri yerde bu ikisi arasında determinist bir bağın varlığını belirtmişlerdir. Onlara göre bu tür bir zorunlu ilişkiyle varlıkların birbirine bağlanması hayatın devamlılığı ve ilâhî varlığın ispatı açısından zorunludur. Modern determinizm, olayları belirleyenin hâdiselerin kendi şartları olduğunu söylerken İslâm'da determinizm şartları belirleyenin (muhassıs) Allah olduğuna işaret eder. Bunun gibi İslâm determinizmi mekanik bir yapıda düşünülmediği gibi herhangi bir kesinlik de ifade etmez. Batı'da ise determinizm, Newton'un mekanik dünya görüşünün etkisinde gelişmiştir. Kelâmcıların tabiî istidlâller üzerine kurdukları isbât-ı vâcip metotları sebep-sonuç arasındaki zorunluluk fikri üzerine oturmaktadır. Kelâm bilginleri sebep ile sonuç arasında ilâhî irâdeyi devre

dışı bırakan zorunluluğa ve Allah Teâlâ'ya vücûb isnâdına karşı çıkmışlardır. Öte yandan ahvâl teorisini benimseyen kelâmcılar zât ile sıfatları arasındaki irtibatta sebep-sonuç ilişkisini kabul etmişlerdir.

Tabiat konusunda Eş'arîlerle Mu'tezile'nin farklı düşünmesi ilâhî sıfat telâkkilerinden kaynaklanmaktadır. Eş'arîler âlem üzerinde Allah'ın Kâdir-i mutlak ve Fâil-i muhtâr oluşunu ön plana çıkarırken hasımları olaya ilâhî adalet ve tevhîd açısından yaklaşmışlardır. Bu iki ekol arasında uzlaştırıcı bir konumda bulunan Mâtürîdî tabiatların ilâhî sıfatlarla irtibatına temas etmiştir. Bir bakıma Eş'arîlerin âlem anlayışında yaratma sıfatına verdikleri rolü Mâtürîdî ilim ve hikmet sıfatına vermiştir. Tabiatların varlığını reddeden kelâmcılar görme, yanma gibi tabiî olayları reddetmemişler, bunları kendi âlem anlayışına uygun olarak açıklamışlardır.

İslâm'da âlemin yapısına dair ortaya atılan ilk teorilerden biri Dırâr b. Amr'a aittir. Cisimlerin arazların birleşiminden oluştuğunu savunan bu teori, eşyanın varlığını görüntü düzeyine indirmektedir. Kelâmcılar tarafından bu düşünce pek kabul görmemekle birlikte kendisinden sonra çeşitli teorilerin oluşumunda etkili olmuştur. Araz teorisi XVII yy.da Berkeley tarafından maddî eşyanın düşünce düzeyinde varlığını savunarak dış gerçekliğini reddeden görüşe benzemektedir. Berkeley fenomenalizmi teist ögeler içermesi açısından Dırâr'ınkiyle benzerlik gösterir. Bunun gibi Berkley ilk dönem kelâmcılarında olduğu gibi maddî eşyanın ateizme hizmet edecek şekilde kullanılmasına karşı çıkmıştır.

Hişâm b. Hakem tarafından savunulan cisim teorisi ise, âlemde cisim dışında varlık kabul etmez. Hişâm, döneminde araz olarak nitelenen bir çok şeyin aslında cisim olduğunu iddia etmektedir. Ancak onun arazların tamamı hakkında bu iddiada bulunduğunu doğrulamak mümkün değildir. Hişâm'ın kümûn, müdâhale, tafra ve atom görüşlerinde İslâm düşüncesinin en tartışmalı kişilerinden olan Nazzâm'ı etkilediği bilinmektedir. Hişâm b. Hakem İslâm kültüründe tabiî olaylar hakkında yorumda bulunan kişilerin de ilklerindendir. Tabiat kanunlarının varlığına inanan Hişâm, deprem, güneş tutulması ve yağmur gibi doğa olaylarını tabiî sebeplilik çerçevesinde yorumlamaktadır. Bununla birlikte Hişâm daha çok antropomorfist nitelikli

görüşlerinden dolayı eleştirilmiştir. Varlığı maddî boyutlar içinde ele alan Hişâm, Allah'ı da üç boyutlu ve insan büyüklüğünde bir cisim olarak tasavvur etmiştir.

Kelâmcılar tarafından âlemin işleyişini açıklamak üzere geliştirilen âdet teorisi öncelikle eşyadaki düzen ile mucize arasındaki problemi çözüme kavuşturmayı amaçlar. Teori, temelini Allah karşısında eşyayı mümkün statüsünde gören ilk dönem müslüman zihninde bulmaktadır. Kelâmcılara göre Allah, vücûp ilkesi gereği kâinata yerleştirdiği nizamla kayıtlı değildir. Âdetin kelâmda tabiat kanunları anlamında kullanımı mucize anlayışıyla paralellik gösterir. Çünkü mucize gibi olağanüstü bir durum ancak âlemde bir düzenin varlığını kabul ile ispat edilebilir. Kelâmcılar açısından bu düzen, çeşitli felsefî akımlarda olduğu gibi zorunluluk esasına değil, zorunsuzluğa (indeterminizm) dayandırılmıştır. Âdet, âlemi zorunlu ilişkiler ağı ile açıklayan akımlar karşısında kelamcıların tabiat kanunlarına verdikleri isimdir. Ancak bu kanun varlığını bir başkasından alması yönüyle zorunlu olmayıp, sürekli olarak ilâhî gücün kontrolündedir ve bazı durumlarda kesintiye uğrayabilir. Kelamcılarda kanun vasfını haiz olan âdet, modern dönemde ortaya atılan ve determinizm ya da mekanizme dayanan kanun fikrinden oldukça uzaktır. Eş'arî kelâmcıları tarafından savunulan bu indeterminist/zorunsuz âlem anlayışı modern dönemde Emile Butroux (1845-1962) ve Heisenberg (1901-1976) tarafından savunulan indeterminizmden de oldukça farklıdır. Kelâmda zorunsuzluk düşüncesi tabiat alanında mucize fikrine paralel bir gelişim gösterirken, modern dönemde indeterminizm matematik hesapların geçerliliğini ve zorunluluğunu sorgulama amacına yönelmiştir.

Âdet teorisi ilk dönemden itibaren varolmakla birlikte asıl şöhretine Gazzâlî ile kavuşmuş, Eş'arî kelâmının önemli esaslarından biri haline gelmiştir. Aslında Gazzâlî öncesinde Eş'arî ve Cüveynî "âdetullah" diye ifade ettikleri bir tabiri Allah'a izafe etmekte, Bâkıllânî ve Kadı Abdülcebbar ise bunu insan bilgisinin bir alışkanlığından ibaret görmekteydiler. Bu yaklaşım Batı düşüncesinde sebepliliğe getirdiği sert eleştirilerle bilinen ve âlemde sebep-sonuç ilişkisine bağlı düzeni, olguları hep yan yana görmekten ötürü bizde hasıl olan bir alışkanlıktan ibaret gören David Hume'un (1711-1776) görüşleriyle paralellik göstermektedir.

Nazzâm tarafından savunulan kümûn teorisi de âlemin işleyişini izah

denemelerinden biridir. Onun burada ki asıl amacı inkârcı akımlar karşısında yaratma olayının izahını yapmaktır. Yaratmayı tabiî bir olay olarak gören Nazzâm, hareket anlayışı bağlamında bir teori ortaya atmış, bununla varlıkların ilk yaratma anını ve sürekliliğini açıklamayı amaçlamıştır. Nazzâm'a ait bu teori, onun cisimler hakkındaki görüşünün doğal bir uzantısıdır. Hareket dışında araz kabul etmeyen ve arazların latîf cisimler olduğunu söyleyen Nazzâm, cisimlerin birbiri içinde yer kaplaması anlamına gelen tedâhül fikrini de kabul etmiştir. Nazzâm'ın fizik anlayışında hareket kavramının büyük önemi vardır.

Kümûn teorisi, içinde deist unsurlar taşımaktadır. Nazzâm bu teori ile, Sünnî kelâmın sürekli yaratma fikri karşısında Allah'ın tabiat olaylarına sürekli müdâhalesini reddetmiştir. Böylece o, âlemin yaratılışı konusunda Kur'ân öğretisine bağlı kalmakla birlikte, eşyadaki her değişikliği Allah'ın yeni bir yaratması olarak gören atom teorisine karşı çıkmıştır. Ona göre Allah tarafından yaratılan tabiat eşyadaki değişimin sebebidir. Böylece Nazzâm, tabiat kanunlarının değişmezliği etrafında tabiî bir teoloji ortaya koymaktadır. Buna göre Allah, kâinatı bir anda yaratarak ona kümûn-zuhûr esasına göre işleyen kanunlar yerleştirmiştir. Cisimlerdeki tüm değişimler, Allah tarafından verilen tabiattan kaynaklanmakta olup eşya kendisinde varolan bu özelliği zorunlu olarak yerine getirmek durumundadır. Allah-âlem ilişkisinde halk yerine zuhûr kavramına yer vermesi onu İslâm düşünce tarihinin en tartışmalı simalarından biri haline getirmiştir.

Nazzâm'ın tabiat anlayışına ait unsurlar, çeşitli felsefî akımlardan izler taşımaktadır. Bu yönüyle o, kelâmcılar içinde dış unsurları sistemine en iyi adapte edenlerin başında gelir. O, hareket konusunda Herakleitos, kümûn konusunda Anaksagoras ve Aristo, tafra konusunda Zenon ve Stoa felsefesinin etkisinde kalmış, tüm bu unsurları teolojik amaçları istikametinde kullanmıştır. Teorinin kaynağı hakkında yapılan yorumlar bu unsurların tespitinden ibarettir. Nazzâm'ın teorisinin dış kaynağına dair kesin bir delilimiz olmamakla birlikte çıkış noktası düşünüldüğünde onun bu konuda dînî bir bakış açısına sahip olduğu görülür.

Câhız ve Nazzâm, sistemlerinde tekâmül fikrine de yer vermişlerdir. Kur'an'da bir çok yerde tekrarlanan "altı gün" ayetinden hareketle Nazzâm yaratmanın uzun devirler içinde tekâmül şeklinde zuhûr ettiğini söylemektedir. Bu anlayış Darwin'in

mekanist ve materyalist karakterdeki evrim fikrinden oldukça farklıdır. Câhız ve Nazzâm tekâmülün sebebi'nin bizzat Allah olduğunu ve bu kuralın tabiata O'nun tarafından verildiğini söylemektedir. Câhız, kelâmcılar içinde jeoloji hakkında ilk bilimsel görüşleri ortaya atan kişilerden biridir. O, dağların, taşların, nehirlerin denizlerin oluşumu hakkındaki sorulara cevap aramıştır.

İ'timad teorisi ilk dönemde tabiî fenomenleri izah amacıyla ortaya atılmıştır. Tabiat olaylarını metafizik bir bakış açısıyla yorumlayan teori, kendi içinde modern fiziğe ait bir çok unsuru barındırmaktadır. Kelâmcıların i'timâd ile neyi kastettikleri tam olarak belli olmamakla birlikte, onların kullandığı şekliyle i'timâdı günümüz fiziğinde, direnç, çekim kuvveti, güç, statik, özkütle, basınç, yerçekimi ve itme gibi bir dizi kavramla karşılamak mümkündür.

Sisteminde i'timâda yer verenlerden olan Nazzâm, onunla yeni bir teori ortaya koymaktan çok sükûnun reddini hedeflemekte, sükûnun aslında bir hareket türü olduğunu söylemektedir. O, Allah'ın tüm eşyayı bir defada yarattığına inanmakta, eşyanın yaratılma anındaki sükûnunu i'timâd ile açıklamaktadır. Ona göre yaratma, eşyanın kümûn-zuhûr sürecindeki tüm özelliklerle mücehhez olarak meydana gelmesidir. Nazzâm'da i'timâdı direnç, dayanma ve meyl-i tabiî şeklinde ifade de mümkündür.

Nazzâm sonrasında ise i'timâd tabiî varlıklar arasındaki sebep-sonuç ilişkisini açıklamaya yönelik bir teori haline gelmiştir. Bu dönemde i'timâda direnç, eğilim, yön, ağırlık, yer çekimi ve özkütle gibi anlamlar verilmiştir. Böylece kelâmcılar tabiî olayları kendi sebeplilik anlayışlarına uygun bir tarzda ele almışlardır. Kelâmcılar kavramın taşıdığı kapalılığın üstesinden gelebilmek için i'timâdı çeşitli kısımlara ayırmışlardır. Buna göre lâzım i'timâd cismin kendisinden kaynaklanan tabiî eğilimi, müctelib i'timâd ise cisme dışarıdan gelen ve onu harekete zorlayan etkiyi ifade etmektedir. Kelâmcılar cismin kendisinden kaynaklanan i'timâdı da ulvî (yükselme, çekme, itme) ve süflî (düşme, direnç, yerçekimi) olarak ikiye ayırmışlardır. Ulvî i'timâd cisimde yukarı doğru olan hareket eğilimi iken süflî i'timâd cismin ağırlığı ya da aşağı doğru meyl yeteneğidir.

Özellikle Mu'tezile'nin Basra ekolü, tabiat anlayışında i'timâd teorisine büyük önem vermiş, i'timâdı tevellüd ile irtibatlandırmıştır. Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kadı Abdülcebbâr ve Nîsâbûrî'ye göre i'timâd, kudret mahalli dışında vuku bulan tüm etki ve sonuçların sebebidir. Ebû Alî el-Cübbâî ise i'timâdın bazı durumlarda tevlîd şeklinde fiil meydana getirebileceğini kabul etmiştir. Böylece kelâmcılar eşyanın kendisinden kaynaklanan hareketinin varlığını da kabul etmişlerdir. Bu çerçevede onlar inkârcı akımların tabiatlarla açıkladığı; cismin düşmesi, cisimlerin havada durması, civanın ateşe yaklaştığında uçması, tuzun yarayı yakması, cisimlerin ateşte erimesi, yumurtanın katılaşması, şarabın sarhoş etmesi ve zehirlerin tesiri gibi fiziksel ve kimyasal bazı olguları açıklamışlardır.

İ'timâd teorisinden hareketle kelâmcıların tabiî alanda sebepliliği reddettiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü kelâmcılar açısından sebepliliğin reddi akıl ve mantığın kabul edemeyeceği bir husustur. Bu, yaratıcının varlığı dahil olmak üzere tüm istidlâl metotlarının da ortadan kalkması anlamına gelir. Kelâmcılar, i'timâd teorisi etrafında ele aldıkları tabiî olayların mutlaka yüce yaratıcı ile bağlantısını kurmuşlardır. Ancak teoriye salt fizik açısından bakıldığında bir çok bilimsel konunun incelendiği görülecektir. Bu anlayışlar çeşitli açılardan dönemlerini aşan bir mahiyete ulaşabilmektedir. Onlar günümüz biliminde manyetizma, suyun kaldırma kuvveti, çeşitli kimyasal değişimler ile yerçekimi gibi konulara değinmişler, eylemsizlik konusunda cismin hareketinin cismin kütlesi ile irtibatına işaret etmişlerdir. Ancak kelâmcılar için bilim maddi ihtiyaçların giderilmesi için bir vasıta olmayıp, kâinatın sırlarını ortaya çıkaracak bir metottur. Onlar açısından sebep-sonuç ilişkisi içindeki düzen, imanın tahkik derecesine ulaşmasının bir yolu olduğu kadar, bilimin götüreceği doğal yol, Allah'ın varlığı ve birliğidir. İlk dönemde yapılan bu yorumların günümüz bilimi içindeki değerini ortaya koymak bizim çalışmamızın sınırları dışındadır. Zira bugün tabiat felsefesi alanında kelâmın bilgi üretme imkânı yoktur. Bu alanda kelâm, teorik fiziğin ve ilgili diğer bilimlerin verilerini sonuç kabul etmek ve değerlendirmek durumundadır.

Eş'arîler ise i'timâdı hareket, sükûn gibi özel bir kevn (araz) olarak adlandırmışlar; onun cisimlerin ağırlığının sebebi olarak gösterilmesine karşı

çıkmışlardır. Onlar için Mu'tezile'nin i'timâd ile açıkladığı tabiî olayların Allah'ın irâde, kudret ve yaratması dışında bir sebebi yoktur. Buna karşılık Bâkıllânî i'timâd gibi duyu organlarıyla sabit bir konuyu reddetmenin mümkün olmadığını belirtmiştir. Cüveynî ise teoriye basit anlamda "itme" adını vermiştir. Ona göre i'timâd cevherde bulunan bir ağırlıktır ve herhangi bir anlamı yoktur. Dolayısıyla Mu'tezile'nin yükselme ve düşmenin sebebi olarak gördüğü i'timâd onların vehmini artırmıştır. Ayrıca Cüveynî, Eş'arî usûlüne göre i'timâdların reddedilmesinin daha doğru olduğunu, Eş'arî'nin de bu görüşte olduğunu belirtir. İ'timâd konusunda Eş'arîler ihtiyatlı davranmışlar ne tamamen kabul ne de red tarafında olmuşlardır. Onlardan gelen rivâyetlerdeki çelişkiler bu konuda kesin bir kanaate sahip olmadıklarının göstergesidir. Bununla birlikte Mu'tezilenin, i'timâdı tevellüd ile ilişkilendirmesi ve cisimden zorunlu olarak meydana geldiğini söylemesi Eş'arîler tarafından kabul edilmemiştir.

İlk dönemde kelâmcılar tarafından eşyadaki süreklilik problemini çözmek amacıyla geliştirilen fenâ-bekâ teorisi, araz kavramı üzerine kurulmuştur. Kelâmcılara göre eşyanın bekâsı cevherde bulunan arazların sürekli olarak yaratılması; son bulması ise O'nun cevherde sonradan fenâ arazını yaratması ya da mevcut arazı durdurmasıyladır. Arazların süreksizliği konusunda Eş'arîler müttefikdir. Mu'tezile ise insanda irâdenin varlığını ispat adına, istitâat gibi bazı arazların sürekliliğini kabul etmiştir.

Kelâmcılar eşyanın sürekliliği kadar son bulmasının dış bir nedene bağlı olduğu, bu nedenin de Allah olduğu konusunda hemfikirdirler. Böylece onlar eşyanın sürekliliğini tabiî ilişkiler içinde açıklayan anlayışlara karşı olmuşlar, cisimlerin fenâ ve bekâsı konusunda farklı görüşler ortaya atmışlardır. Bu görüşleri tabiî fenomenleri ilâhî kaynakla açıklama çabası olarak görmek mümkündür. Eşyanın bekâsının, arazların sürekli yaratılması ile olduğunu söyleyen görüş büyük oranda Ehl-i sünnet ve Mu'tezile kelâmcıları tarafından kabul edilmiştir. Bâkıllânî ve Cüveynî ise mensup bulundukları ekolden farklı olarak "cisimlerin sürekliliğinin, onda bulunan kevnlerin sürekli yaratılması ile olduğunu" söylemişlerdir.

Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre âlemin yok oluşu cisim türünden her şeye zıt olan bir arazın yaratılmasıyladır. Bu görüş, Ehl-i sünnet âlimleri tarafından

eleştirilmiştir. Ebu'l-Hüzeyl ise fenâ ve bekâyı doğrudan ilâhî kelâmla irtibatlandırmış, arazların bekâsının Allah'ın eşyaya yönelik "Sürekli ol" buyruğu ile; bunun gibi son bulmalarının da "Yok ol" emriyle gerçekleştiğini belirtmiştir. Mu'tezile'den farklı olarak Ebu'l-Hüzeyl, fenânın cisme ilave olunmuş bir araz olduğunu kabul etmemekte, Allah'ın hükmünün bir sonucu olarak görmektedir. Tüm bu görüşler içinde Câhız'ın eşyânın bekâsına hükmettiği söylense de, bunu onun eserlerinden yola çıkarak doğrulamak mümkün değildir.

İlk dönemde kelâmcılar sebep-sonuç ilişkisini öncelikle insan fiilleri alanında tartışmışlardır. Bu alanda sebep, fâil anlamına gelir. İnsan fiillerinin sebebinin kim olduğu konusunda çeşitli teoriler ortaya atılmıştır. İnsan fiillerinin doğrudan sebebinin Allah olduğunu söyleyen cebr karşısında tefvîz görüşünü savunanlar, fiilin gerçek sebebinin Allah olduğunu söylemektedirler. Cebrî görüş insan-fiil ilişkisinde irâde ve kudret sıfatlarını ortadan kaldırdığından dolayı psikolojik anlamda determinizmi benimsemiştir. Fiiller dâhil her şeyin sebebinin Allah olduğunu savunan Cebriyye, dînî vecîbeler sonucu oluşan mükâfat ve cezayı açıklama konusunda oldukça zor durumda kalmıştır. Dinde kader inancı etrafında yapılan tartışmalar düşünüldüğünde cebrî düşüncenin kaynağını İslâm dışında aramaya gerek yoktur. İlk dönem müslümanlarının kader anlayışını insan özgürlüğünü sınırlayan yönü nedeniyle katı bir determinizm olarak nitelemek ise mümkün değildir. Herşeyden önce Cebriyye insan iradesinin varlığını reddetmemiştir.

Fiilin doğrudan sebebi olarak insanı gören Mu'tezile, fiili yaratma yönüyle insana atfeder. Mu'tezile'nin tefvîz görüşünde, ilâhî irâde karşısında insan irâdesini hiçe indiren cebrî determinizme karşı duyulan tepkinin etkisi büyüktür. Mu'tezile'nin çoğunluğu, Allah'ın teklîfî fiiller üzerinde kâdir olmakla nitelenemeyeceği görüşündedir. Mu'tezile'yi bu görüşe sevkeden diğer bir neden, kötülüğün yaratılmasını Allah'tan uzak tutma gayretidir. Tüm fiilleri Allah'a atfetmekte bir mahsur görmeyen Cebriyye karşısında Mu'tezile O'nu kötülüğü yaratmaktan tenzih etmiştir. Buna göre âdil ve hakîm olan Allah, çirkin ve kötü olan bir şeyi istemez ve yapmaz. Bu görüş doğrudan Mu'tezile usûlünün esasını oluşturan ve ilâhî varlığın tüm eksik ve noksan sıfatlardan tenzihini amaçlayan tevhid ilkesi ile alakalıdır.

Mu'tezile fiil konusunda insana sebep olma kudretini verenin Allah olduğunun altını çizmektedir. Bununla birlikte Allah, insan fiili (makdûr) üzerinde güç sahibi değildir. Aslında Mu'tezile'nin "İnsan, fiillerinin hâlıkıdır" sözü, onların tenzih konusundaki duyarlılığı düşünüldüğünde "fiilin, Allah'ın insanda yarattığı kudretle ortaya çıkması" anlamına gelmektedir. Allah kudret verdiği insanı bunun sonucunu meydana getirme noktasında hür bırakmıştır. İnsan dilediği gibi kudreti sarfedebilir, iyiye olduğu kadar kötüye de yönelebilir.

Mu'tezile, kudret-fiil ilişkisinde herhangi bir zorunluluğa yer vermez. Çünkü Mu'tezile'ye göre sebep-sonuç arasında tam bir ayrılık vardır. Sebep sonucunu ancak belirli şartlar çerçevesinde gerektirir. İllet-ma'lül ilişkisinde görülen telâzüm, sebep-müsebbep ilişkisinde görülmez. Bunun gibi sebep, müsebbep olmaksızın var olabilir. Bu, onların insan irâdesini ön planda tutmalarının bir sonucudur. Ancak Câhız, fiillerde tab'ı kabul etmek suretiyle aklın müdahalesi olmadan insanda yani yaratılış gereği olarak varolan iztırârî fiillerin varlığına işaret etmiştir. Ona göre bu durum insan iradesini ortadan kaldırmaz. İnsan, iradesiyle bu zorunlu fiillere galip gelmektedir. Câhız'ın burada modern dönemde tartışmalara konu olan "içgüdü" kavramına işaret etmesi kendi dönemi açısından önemli bir durumdur.

Mu'tezile, insan fiillerindeki sebeplilik konusunda fâil ve hâlık isimlerini aynı anlamda kullanmıştır. İlk dönem Mu'tezile âlimleri Ehl-i sünnet tarafından gelebilecek muhtemel eleştirilerden dolayı insanı hâlık olarak nitelemekten kaçınmışlardır. Kula fiillerin var edicisi, kudretiyle onun yaratıcısı vasfını verenler ise sonrakilerdir. Aslında sonraki dönem Mu'tezile âlimleri tarafından kulun hâlık olarak nitelenmesi, fiilin gerçek anlamda fâiline nisbet edilmesi amacına yöneliktir.

Mu'tezile tarafından ortaya atılan tevellüd teorisi insan sorumluluğunu izaha yönelik dolaylı bir fiil teorisidir. Mu'tezile, tevellüdün fâili/sebebi konusunda farklı görüşler ortaya atmıştır. Mu'tezile içinde doğrudan fâilin başlattığı fiilin (mübâşir) sebebinin insan olduğu konusunda tereddüt olmamakla birlikte bu sebebten doğan ikinci fiilin mensûbiyeti tartışmalıdır. Mu'tezile'nin genel kanaati tevellüd yoluyla meydana gelen fiilin sebebinin insan olduğu şeklindedir. Bu durumu Kadı Abdülcebbâr ve Ebü'l-Hüzeyl gibi şarta bağlayanlar da olmuştur. Kadı, mütevellidin fâiline nisbeti konusunda

fiilin kulun kasıt ve irâdesine göre gerçekleşmesini şart koşarken Ebu'l-Hüzeyl, kulun bu konuda fiilinin tüm sonuçlarını bilmesini gerekli görmüştür. Mu'tezile içinde mütevellidin fâilinin Allah ve cisim olduğunu söyleyenler olduğu gibi, fâilinin olmadığına inananlar da vardır. Bunun gibi müelliflerden tevellüd yoluyla meydana gelen fiili kısımlara ayırarak izah edenler ve bu kısımlar üzerinde farklı fâillerin etkisini kabul edenler bulunmaktadır.

Tevellüde, bir fiilin bir başka fiili gerektirmesi olarak baktığımızda Mu'tezile'nin bu dolaylı fiil teorisinde determinizme düştüğü söylenebilir. Onlara göre sebep, bazı şartlar dışında müsebbebini zorunlu olarak meydana getirebilmektedir. Mu'tezile'de tevellüd, kudret mahalli dışında vukû bulması nedeniyle tabiî bir olaydır. Onların bu konuda illet-ma'lül ilişkisine yer vermeleri dış dünyada zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisini kabul ettiklerini göstermektedir. Çünkü illet, sebebin aksine ma'lülün varlığını zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle Ehl-i sünnet tevellüdü tabiî sebeplilik, tabiatta zorunlu ilişkilere bağlı birliktelik olarak yorumlamış ve reddetmiştir. Bunun gibi tevellüd cansız bir varlığa fiil atfetmek olarak düşünülmüş, bu nedenle Mu'tezile tabiatçılara benzetilmiş, hatta onlardan daha ileri gittiği söylenmiştir. Tevellüdün fâilinin olmadığı görüşü ise Ehl-i sünnet kadar Mu'tezile tarafından da eleştirilmiştir. Ehl-i sünnet, mütevellid fiillerin fâili olarak Allah'ı göstermiş, bu alandaki işleyişin âdet teorisine dayandığını söylemiştir. Burada, tabiî sebepliliğe inananların kabul ettiği zorunlu ilişkiler ile tevellüd teorisi arasında büyük farkın olduğunu belirtmek gerekir. Mu'tezile'de fiilin vasıtalarla meydana gelmesi anlamına gelen tevellüd, Aristo'daki illiyetten ya da dönemin inkârcı akımlarında görülen determinist anlayışlardan çok, modern dönemde ortaya çıkan vesileci (okasyonalist) anlayışa benzemektedir. Mu'tezile tevellüd konusunda ortaya çıkan etki ve sonucu sebeplere nispet etmemekte sadece bu konuda sebebin fonksiyonunun altını çizmektedir. Bu nedenle Mu'tezile'de tevellüd, tabiatın fiilini iddia edenlerde olduğu gibi tab'an meydana gelen bir fiil değildir. Çünkü, tab'ın fiilini meydana getirmesi için bir sebebe ihtiyaç yoktur; tevellüd ise sebepten bağımsız olamaz. Mu'tezile içinde -Muammer gibi- mütevellidi cismin tabiatına bağlayanlar olsa da bu kişiler sonuçta tabiatın yaratılmışlığını kabul etmektedirler. Bu nedenle Ehl-i sünnetin tevellüd konusunda Mu'tezile'yi tabiatçılarla aynı kefeye koyması doğru değildir.

Kesb teorisi Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından insan fiillerindeki sebeplilik sorununu çözmek amacıyla geliştirilmiştir. Kendisinden önce bu konuda ortaya atılan fikirlerden beslenen teori temelde kudret meselesine yani bir fiilin (makdûr) iki kâdirin etkisiyle meydana gelmesi esasına dayanır. Kesb teorisini savunanlar insanda var olduğunu söyledikleri irâde, ihtiyâr ve kudretin sebepliliğe etkisi konusunda cebr ve tefvîz arasında sıralanan görüşler ortaya koymuşlardır.

Eş'arîler kesb teorisi ile hâdis kudret-fiil ilişkisini çözmeye çalışmışlardır. Kulun fiillerindeki sebepliliğin ve buna bağlı olarak sorumluluğun nasıl açıklanacağı konusunda tercihini ilâhî kudret istikametinde kullanan Eş'arîler, insanda kudretin varlığını kabul etmekle birlikte onun, Allah karşısında fiile olan etkisini azaltmışlar, yaratılmışların ihtiyâr ve kudretini Allah'ın irâde ve kudretine tâbî kılmışlardır. Öte yandan kudretin makdûru üzerindeki etkisini yok saymaları insan sorumluluğunu açıklamak için çıktıkları bu yolda onları cebre yakın bir konuma düşürmüştür.

Eş'arîlerin kesb teorisi çeşitli mantıkî ve ahlakî güçlüklerden de uzak değildir. Her ne kadar insan kudretini ve ihtiyârını vurgulasalar da ilâhî kudretin belirleyiciliği yanında ona oldukça pasif bir tesir alanı vermektedirler. İnsan sorumluluğunu çözmek amacıyla ortaya atılan bu düşünce, ilâhî kudreti merkeze alan yönüyle fiil-ahlâkî sorumluluk arasındaki sebep-sonuç ilişkisini çözmekten uzak kalmıştır. Eş'arî'nin, kudretin tesirini reddetmek suretiyle takındığı ihtiyâtî tavır, inkâra yakın bir sonuç meydana getirmiştir. Eş'arî'nin kesb teorisi, kendisinden sonra Ehl-i sünnet tarafından büyük oranda benimsenmiş, Bâkıllânî ve Cüveynî tarafından geliştirilmiştir. Bâkıllânî, hâdis kudrete fiilin sıfatında ya da halinde özel bir tesir vererek Eş'arî'den ayrılmıştır. Cüveynî ise son dönemi itibarıyla insan kudreti konusunda daha cesur davranarak eleştirilerini Mu'tezile ve Cebriyye'nin fiil anlayışları ile birlikte Ehl-i sünnete de yöneltmiştir.

Mâtürîdîyye mezhebi ise fiiller konusunda insan sorumluluğunu öne çıkaran bir metot izlemiştir. Buna göre fiillerin oluşumunda ilâhî kudret tarafından yaratılan insan kudretinin büyük rolü vardır. Mâtürîdîlerin kesb anlayışı Eş'arîlerinkinden bazı açılardan ayrılmaktadır. Onlar kula gerçek anlamda kudret ve irâde nisbet etmekte herhangi bir mahzur görmemişler, bunun sonucu kesb teorisine belirli bir netlik

kazandırmışlar, kavramları yerli yerinde kullanarak onu anlaşılır bir teori haline getirmişlerdir. Matürîdî'nin, kesb konusunda, Eş'arîlere nisbetle irâde hürriyetine daha yakın bir konumda olduğu söylenilebilir. Mâtürîdî, bir insanı sorumlu tutabilmek için seçme (ihtiyar) ve elde etme (iktisâb) özgürlüğüne büyük önem vermiştir. Ona göre ilâhî irâde, hüküm ve Allah'ın bilgisi dahî insanı bu hürriyetten mahrum bırakamaz. Allah tarafından yaratılmasına rağmen fiil, insanın kendi tercihi olması ve herhangi bir zorlama olmaksızın onu elde etmesi nedeniyle insana aittir. Kesb konusunda Mâtürîdîyye'nin ilâhî irâde ve kudret ile insan irâdesi arasındaki dengeyi koruyarak insan sorumluluğunu temellendirme konusunda doğruya daha yakın bir yol izlediklerini söyleyebiliriz.

Kesb düşüncesi, başta Mu'tezile olmak üzere çeşitli mezheplere mensup kişiler tarafından eleştirilmiştir. Eleştiriler daha çok Eş'arî kesb anlayışına yöneliktir. Genelde bu eleştiriler, kesbin kullara ait fiillerde Allah ile kul arasında ortaklık teessüs ettiği ve kesbe hâdis kudretle meydana gelen fiil anlamı verilmesi halinde kula ait fiillerin Allah tarafından yaratılmasına ihtiyaç duyulmayacağı gibi noktalar üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Sonuç olarak "İlk Dönem Kelâmcılarında Sebep-Sonuç İlişkisi" başlığı altında yaptığımız bu çalışmada kelâm bilginlerinin fiil ve olayların vukuunda ne Allah'ın kudret ve yaratmasını, ne de insanın tercih ve kazanımını görmezlikten geldiklerini, aksine birlikte bir etkinliği ortaya koyduklarını tespit etmiş bulunmaktayız. Bu sadece tabiatı veya sadece Allah'ı etkili kabul eden materyalist veya fatalist görüşler karşısında farklı bir bakışı ortaya koymaktadır. İmâm-ı Azam Ebû Hanife ve Câfer-i Sâdık'ın ifadesi ile cebir veya tefviz yerine ikisi arasında orta bir yol söz konusudur.

BİBLİYOGRAFYA

Abdulhayy, M., "Eş'arîlik", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, (ed. M. M. Şerif-trc.Ahmet Ünal), s. 255-277, İstanbul 1990.

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul 1982.

Abrahamov, Binyamin, "Re-exemination of Al-Ashari's Theory of Kasb according to Kitabu'l-Luma'" *Journal of the Royal Asiatic Society* II, 210-221, London 1989.

Adel Saflo, Muhammed Muslim, *Al-Juwayni's Thought and Methodology*, Berlin 2000.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1992.

Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Beyrut 1954.

__________, *Fecrü'l-İslâm*, (trc. Ahmet Serdaroğlu) Ankara 1976.

Akyüz, Ömür, "Kuantum Kuramı ve Belirlenimcilik", *Bilim ve Teknik Dergisi*, İstanbul 2000, sy: 395 s. 45-67.

Alousi, Husâm Muhîddîn, *The Problem of Creation in İslâmic Thought*, Cambridge 1935.

Alquie, Ferdinand, "Descartes'tan Kant'a Kadar Nedensellik Düşüncesi", (çev. Tülin Bumin), *Seminer Felsefe Dergisi*, sayı:7, yıl:1990, s. 59-69.

Altıntaş, Hayrânî, "Dehriyye", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 107-109.

Âmidî, Seyfeddin Ali b. Muhammed, *el-Mübîn fi şerhi Meâni'l-elfâzi'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*, Kahire 1983.

Amâra, Muhammed, *el-Mu'tezile ve Müşkiletü'l-hürriyeti'l-insânîyye*, Kahire 1988.

Aristoteles, *Fizik*, (trc. Saffet Babür), Ankara 1998.

__________, *Metafizik*, (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 1996.

__________, *Retorik*, (trc. Mehmet Doğan) İstanbul 2000.

__________, *Oluş ve Bozuluş Üzerine* (trc. Celal Gürbüz), İstanbul 1990.

Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İstanbul 1994.

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000.

Aydınlı, Osman, "Kaderî Anlayışın Tezahürleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, yıl: 2003, sayı: XVI, s. 249-262.

Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-fırak*, (th. M. Zâhid el-Kevserî) Kahire 1948.

_________, *Usûlüd-dîn*, İstanbul 1928.

Bakar, Osman, "The Atomistic Conception of Nature in Asharite Theology", *Iqbal Review Journal of the Iqbal Academy Pakistan*, vol: 32, s. 19-44, October 1991.

Bâkıllânî, Kadı Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf fî mâ yucîbu i'tikâdüh velâ yecûzü'l-cehlü bih* (nşr. İmâdüd'dîn Ahmed Haydar) Beyrut 1407/1986.

___________, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil* (th. İmâdü'd-dîn Ahmed Haydar), Beyrut 1987/1403.

___________, *Kitâbü'l-Beyân ani'l-fırak beyne'l-kerâmâti ve'l-mu'cizât,* (th. Richard Mccarthy), Beyrut 1958.

Barnes, Jonathan, *Early Greek Phılosophy*, London, 1987.

Başoğlu, Tuncay, *Hicri 5. Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde İllet Tartışmaları,* (Doktora Tezi) MÜSBE, İstanbul 2001.

Belhî, Ebu'l-Kâsım, *Zikru'l-Mu'tezile,(Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü''l-Mu'tezile* içinde, nşr. Fuâd Seyyid) Tunus 1984.

Benofsky, Bernard, *Free Will and Determinism,* Newyork, 1966.

Berkeley, *Hylas ile Philonus Arasında Üç Konuşma,* (trc.K.Sahir Sel) Mayıs 1996.

Bernand, Marie, "La Crıtıque De La Notıon De Nature", *Studıa İslâmıca,* LI, s. 49-105 yıl:1980.

Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe* (nşr. İlyas Çelebi) İstanbul 1416/1996.

____________, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm* (nşr. Yusuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949.

Beyzâvî, Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfehânî, *Metâliu'l-enzâr alâ Tevâlii'l-envâr*, İstanbul 1305.

Biçer, Ramazan, *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve Emedü'l-Aksâ Adlı Risalesi,* (Doktora Tezi) MÜSBE, İstanbul 1999.

Bîrûni, Muhammed b. Ahmed, *Tahkîku mâ li'l-Hind min makûletin makbûletin fi'l-akli ve merzûletin,* Beyrut 1403/1983.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü,* Ankara 1990.

___________, "Âlem", *DİA,* İstanbul 1988.

__________, *Aristo Metafiziği ve Gazzali Metafiziği Üzerinde Karşılaştırma,* Ankara 1976.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Halku efâli'l-ibâd,* (*Akâidü's-selef* içinde, nşr. A.Sami en-Neşşar-Ammar et-Talibi), İskenderiye 1971.

Bulut, Halil İbrahim, "Din Bilim Arasında Zuhur Eden Problemler: Nedensellik Ya da Hissî Mucizelerin İmkanı Meselesi", *İlâhîyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı VII. Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı ve Sempozyumu,* s. 224-244, Eylül 2002.

__________, *Nübüvveti İspat Açısından Hissi Mucizeler,* (Doktora tezi) MÜSBE, İstanbul 2001.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı,* (trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak-Ekrem Demirli), İstanbul 1999.

Câhız, Amr b. Bahr, *Resâil,* (th. Abdülemir Ali Mehennâ), Beyrut 1988.

__________, *Kitâbü'l-Hayevân,* (th. Abdüsselâm Muhammed Harun), Beyrut 1969.

Carra de Vaux, "Balinus", *İA*, İstanbul 1992, II, 491.

Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslâm,* Beyrut 1980.

Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2000.

Cihâmî, Cîrâr, *Mustalahâtü'l-fikri'l-Arabî ve'l-İslâmiyyi'l-hâdîs ve'l-muâsır,* Beyrut 2002.

__________, *Mefhumu's-sebebiyye beyne'l-mütekellimin ve'l-felasife,* Beyrut 1985.

Coleman, P. R., "Natural Law", *Encyclopedia Americana*, ABD 1968.

Copleston, Frederick, *The History of Philosophy,* London 1951.

Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi* Tarihi, İstanbul 1986.

Cürcânî, Şerif Ali b. Muhammed, *et-Tâ'rîfât,* Beyrut 1996.

__________, *Şerhü'l-Mevâkıf,* (th. Abdurrahman Umeyre) Beyrut 1417/1997.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye,* (th. Muhammed ez-Zebîdî) Beyrut 2003/1424.

__________, *Kitâbü'l-İrşâd,* (thk. Esad Temîmî) Beyrut 1985/1405.

__________, *eş-Şâmil fî usûlü'd-dîn,* (th. Helmut Klopfer), İskenderiye 1969.

__________, *Lümaü'l-edille fi kavâidi akâidi Ehli's-sünne,* (th. Fevkıye Hüseyn Mahmûd) Kahire 1965/1385.

Çankı, Namık, *Büyük Felsefe Lügatı,* İstanbul 1954.

Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcabbâr,* İstanbul 2002.

Dağ, Mehmet, "İmam Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi,* sy: II, s. 35-53., Samsun 1987.

____________, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü,* (Doçentlik tezi) Ankara 1976.

Donagan, Alan, "Determinism", *Dictionary of the History of İdeas,*(ed. Philip Wiener), Newyork 1973.

Daiber, Hans, *Das Theologisch-Philosophische System Des Mu'ammar Ibn 'Abbâd As-Sulamî,* Beyrut 1975.

Danışman, Nafiz, *Kelâm İlmine Giriş,* Ankara 1955.

Dashıel, John, "Determinism", *Encyclopedia Americana,* ABD 1968.

De Boer, T. J., *İslâm'da Felsefe Tarihi,* (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1960.

De Boer, T.J., "Sebeb", *İA,* İstanbul 1992.

Demirci, Ahmet, *İbn Hazm ve Zâhirîlik,* Kayseri 1996.

Dhanani; Alnoor, *The Physcal Theory of Kalam,* Leiden 1994.

Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Hüccetullâh'il-bâliğa,* (trc. Mehmet Erdoğan) İstanbul 1994.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "İllet", *DİA,* İstanbul 2000, XXII, 117-119.

Dreher, John, "Causality", *Encyclopedia Americana,* Newyork 1968.

Duğeym, Semih, *Mustalahâtu İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmî,* Lübnan 1998.

____________, *Mevsûatü Mustalahâti'l-Eş'arî ve'l-Kadi Abdülcebbâr,* Lübnan 2002.

____________, *Felsefetü'l-kader fi fikri'l-Mu'tezile,* Beyrut 1985.

Ebû Dâvud, es-Sicistânî, *es-Sünen,* İstanbul 1992.

Ebû Hanîfe, İmâm-ı A'zam Numan b.Sâbit, el-*Fıkhu'l-Ekber,* (*İmamı Azamın Beş Eseri* içinde, trc. Mustafa Öz) İstanbul 1992.

____________, el-*Fıkhu'l-Ebsat,* (*İmamı Azamın Beş Eseri* içinde, trc. Mustafa Öz) İstanbul 1992.

____________, el-*Vasiyye,* (*İmamı Azamın Beş Eseri* içinde, trc. Mustafa Öz) İstanbul 1992.

Ebu Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-nübüvve,* Tahran 1977.

Ebû Rîde, Muhammed Abdü'l-Hâdî, "Sebeb", *Dâiratü'l-Meârifü'l-İslâmiyye,* XI,220-222, Tahran, tsz.

__________, *Min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye'l-felsefî,* Kahire 1989.

El-Ehvâni, Ahmed Fuat, "İbn Rüşd", *İslâm Düşüncesi Tarihi,* (Ed. M. M. Şerif/Mustafa Armağan), İstanbul 1990.

Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât,* (th. İbrahim el-Ensari), yy. 1413.

Epikür, *Mektuplar ve Maksimler,* (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1962.

Erdem, Sabri, "Mânevî Sıfatlar Üzerine", *AÜİFD,* XLIV, sayı:I yıl:2003, s. 75.

Erdoğan, İsmail, "Kindî'ye Göre Varlığın Sebepliliği Meselesi", *FÜİFD,* sayı:V, s. 633-638, Elazığ 2000.

Ressî, Kasım b. İbrahim, *Kitâbu Usûli'l-adl ve't-Tevhid,* (*Resâilu'l-adl ve't-tevhîd* içinde, nşr. Muhammed Amâra, I, 95-100), Kahire 1971.

__________, *er-Redd ale'l-Mücbire,* (*Resâilü'l-adl ve't-Tevhîd* içinde th. Muhammed Amâra s. 144-159) Kahire 1971.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne an Usûli'd-diyâne,* (th. Abbas Sabbâğ), Haydarabad 1321.

__________, *Kitabu'l-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida',* (th. Hamûde Gurâbe) Kahire 1975.

__________, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'h-tilâfü'l-musallîn* (nşr. Helmut Ritter), Wiesbaden 1382/1963.

__________, *Risâle fî ehli's-sağr fî ilmi'l-kelâm,* Kahire 1987.

__________, *Risâle fî İstihsâni'l-havz fî İlmi'l-Kelâm,* (nşr. Richard MacCarthy), Beyrut 1952.

Eyyub Ali, A. K. M., "Maturîdilik", *İslâm Düşünce Tarihi,* (ed. M. M. Şerif) I, 295-310, İstanbul 1990.

Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer el-Hatîb, *el-Muhassal,* (trc. Hüseyin ATAY), Ankara 1978.

__________, *İ'tikadâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn,* (nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr), Beyrut 1982.

Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed, *Ârâu ehli'l-Medineti'l-fâdıla,,* (nşr. Albert Nasrî, Nâdir), Beyrut 1985.

__________, *Uyûnü'l-mesail* (*es-Semeretü'l-mardıyye* içinde, s. 56-65, nşr. Friedrich Dieterici), Leiden 1890.

__________, *el-Cem' beyne ra'yeyi'l-hakîmeyn* (*es-Semeretü'l-mardiyye* içinde, s.1-39, nşr. Friedrich Dieterici), Leiden 1890.

__________, *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye*, (th. Fevzi Mitri Neccâr), Beyrut 1993.

Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir, el-*Kâmûsû'l-muhît*, Beyrut 1406/1986.

Frank, Richard M., "Bodies and Atoms", *İslâmıc Theology and Philosophy*, (Ed. Michael E. Marmura), Newyork 1984.

__________, "The Science of Kalam", *Arabic Sciences and Philosophy*, v.2, Cambridge 1992.

__________, *Beings and Their Attributes*, Newyork 1978.

__________, "Several Fundamental Assumptions of The Basra School of The Mu'tazıla", *SI*, sayı: XXXIII, s. 5-19, Paris 1971.

__________, "Notes and Remarks on The Tabâi in The Teaching of Al-Maturidi", *Melanges D'İslâmologie*, (Ed. Pierre salmon), s. 137-149, Leiden 1974.

__________, "Ma'nâ; Some reflections on the technical meanings of the term in the kalam and its use in the physics of Muammer", *JAOS*, c. LXXXVIII, s. 248-259.

__________, "The Structure of Created Causality According to Al-As'arî", *SI*, sayı: XXV, s. 13-75, Paris 1966.

Garber, Daniel, "Descartes and Occasionalism", *Causation in Early Modern Philosophy*, (Ed. Steven Nadler), Pennsylvania 1993.

Gardet, L., "Djuz", *EI²*, Leiden 2000, II, 607-608.

__________, "Illa", *EI²*, Leiden 2000, III, 1127-1132.

Gardet L., and Anawati G., *Introductıon a la theologie musulmane*, Paris 1963.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, (nşr. Agah Çubukçu-Hüseyin Atay), Ankara 1962.

__________, *el-Müstasfâ fi ilmi'l-usûl*, Bulak 1324.

__________, *Tehâfütü'l-felasife*, (nşr. Süleyman Dünyâ) Kahire tsz.

__________, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, Beyrut tsz.

Ghoraba, Hammouda, "Al-Ashari's Theory of Acquisition" *İslâmıc Quarterly*, sayı:II s. 3-9, London 1955.

Gimaret, D., "Dahrî", *EIr*, California 1993, VI, 587-588.

__________, *La Doctrine d'al-Ash'ari*, Paris 1990.

Goldziher, Ignaz, "Dehriyye", *İA*, İstanbul 1988, III, 512-513.

Gurvitch, Georges, *Sosyal Determinizm ve İnsan Hürlüğü Üzerine 6 Konferans,* (trc. Nurettin Kösemihal) İstanbul 1958.

Günaltay, Şemsettin, "Mütekellimin ve Atom Nazariyesi", *DİFM,* cilt:3 sayı:1 s. 58-119, İstanbul 1926.

Hasenü'l-Basrî, *Risâle fi'l-Kader* (*Resâilü'l-adl ve't-tevhîd* içinde, th. Muhammed Amâra, I, 81-93) Kahire 1971.

Hattâbî, *Beyânu Îcâzi'l-Kur'ân*, (*Selâsü Resâil fi Îcâzi'l-Kur'ân* içinde s. 19-66, th. Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlûl Selâm), Kahire tsz.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid,* (nşr. H.S.Nyberg) Beyrut 1957.

Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma,* (trc. Aziz Yardımlı) İstanbul 1982.

Irâkî, Muhammed Âtıf, *el-Felsefetü't-tabîiyye inde İbn Sînâ*, Kahire 1979.

Isâmuddîn, Muhammed b. Ali, *el-Mu'tezile Fürsânu ilm-i'l-Kelâm*, İskenderiye tsz.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan, *Mücerredü makâlâti'ş-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, (th. Mccarthy, Richard), Beyrut 1986.

___________, *Kitâbü'l-hudûd, fi'l-usûl,* (th. Muhammed Süleymânî), Beyrut 1999.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm,* Beyrut 1980.

___________, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal,* (nşr. M. İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyre), Riyad-Cidde 1402/1982.

___________, *er-Redd ale'l-Kindî el-feylesûf,* (*Resâil*-IV içinde, nşr. İhsan Abbas, s. 361-405) Beyrut 1983.

___________, *İlmü'l-Kelâm alâ mezhebi Ehl-i's-sünne ve'l-cemâa,* (th. Ahmed Hicâzî es-Sakâ), Kahire 1989.

___________, *el-Usûl ve'l-furû,* Beyrut 1984.

___________, *et-Takrîb li haddi'l-mantık* (th. İhsan Abbas), Beyrut tsz.

İbn Kuteybe, Abdurrahman b. Müslim, *Te'vîlü muhtelefi'l-hadîs,* (th. Abdülkadir Ahmet Ata), Beyrut 1408/1988.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (nşr. Emin Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî) Beyrut 1997/1417.

İbn Meymûn, Ebû İmrân Maimonides, *Delâletü'l-hâirîn,* (nşr. Hüseyin ATAY) Ankara 1974.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf an menahici'l-edille,(Felsefetü İbni Rüşd* içinde, tsh. Mustafa Abdülcevâd İmrân) Kahire 1968.

__________, *Faslü'l-Makâl,* (trc. Bekir Karlığa), İstanbul 1992.

__________, *Tehâfütü'-tehâfüt,* (th.Maurice Bouyges) Beyrut, tsz.

__________, *Tefsiru mâba'de't-tabîa,* (th. Maurice Bouyges), Beyrut 1973.

İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdillah b. Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât,* (nşr. Süleyman Dünyâ), Beyrut 1992.

__________, *eş-Şifâ el-İlâhîyyât,* (I-II) (nşr. G.C. Anawati-Saîd Zâyed), yy., tsz.

__________, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkiyyeti ve't-tabîiyyeti ve'l-ilâhiyyât,* (th. Macid Fahri) Beyrut 1985.

__________, *Tis'u resâil fi'l-hikmeti ve't-tabîiyyat,* yy, 1986.

İbn Teymiye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm, *Mecmûu'l-fetâvâ,* Rabat tsz.

__________, *Ekvâmu mâ kîle fi'l-meşie ve'l-hikme ve'l-kaza ve'l-kader ve't-ta'lil ve butlâni'l-cebr ve't-ta'til.* (*Mecmûu'r-Resâil* içinde,th. Muhammed Reşid Rıza), V, 114-170. yy., tsz.

__________, *Muvâfakatu sarîhi'l-menkûl li sahîhi'l-ma'kûl,* Beyrut 11405/1980.

İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* Beyrut tsz.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya b. Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel,* (thk. Isâmuddîn b. Muhammed Ali), İskenderiye 1985.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist,* Beyrut 1978.

Îcî, Adududdîn, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-Kelâm,*Kahire, tsz.

İhvânı Safâ, *Resâil,* Beyrut/Paris 1995.

İrfan Abdülhamid, *Dirâsât fi'l-firak ve'l-akâidi'l-İslâmiyye,* Beyrut 1984.

__________, "Cebriyye", *DİA,* İstanbul 1993, VII, s. 205-208.

İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer, *et-Tebsîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-firkati'n-nâciyeti ani'l-firaki'l-hâlikîn,*(th. Kemal Yusuf Hût), Beyrut 1403/1983.

İsmâil Fennî, *Lügatçe-i Felsefe,* İstanbul 1341.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm,* İstanbul 1341.

__________, İsmâil Hakkı, "İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî" *DFİFM,* s. 1-33, sayı: IX, yıl:1928.

Jacobi, A. "Atomic Theory", *ERE,* Newyork 1986.

Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi'l-adl ve't-tevhîd,* (nşr. İbrâhim Medkûr-Taha Hüseyin ve dğr.) Kahire 1382-85/1962-65.

__________, *el-Muhît bi't-teklîf,* (nşr. Ömer Azmi) Kahire tsz.

__________, *Fazlü'l-itizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mubâyenetuhum lisâiri'l-muhâlifîn,* (nşr. Fuad Seyyid), Tunus 1974.

__________, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse,* (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire 1988.

__________, *el-Muhtasar fî Usûli'd-dîn,* (*Resâilu'l-adl ve't-tevhîd* içinde, nşr. Muhammed Amâra, Kahire 1971.

Kadir, C.A., "İslâm Öncesi Hint Düşüncesi", *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M. M. Şerif, trc. Kürşat Demirci) İstanbul 1991.

Kant, Emmanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi,* (Çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı), Ankara 1994.

Karadeniz, Osman, "Hasan-ı Basrî ve Kelâmî Görüşleri", *DÜİFD,* yıl:1985/2.

Karataş, Cağfer, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife Bilimsel Birikim Dergisi,* Konya 2002.

__________, *Bâkıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru,* Bursa 2003.

Karlığa, Bekir, "Cisim", *DİA,* İstanbul 1993, VIII, 28-31.

Kâsım b. Muhammed b. Ali, *Kitâbü'l-esâs fî akâidi'l-ekyâs,* Beyrut 1980.

Kaya, Mahmut, *İslâm Felsefesi Işığında Aristo ve Felsefesi,* İstanbul 1983.

__________, "Câbir b. Hayyân" *DİA,* İstanbul 1992, VI, 533-537.

Kelâbâzî, Ebubekr Muhammed, *et-Taarruf li mezhebi ehl-i't-tasavvuf,* (th. Abdülhalim Mahmûd-Taha Abdülbâki Sürur), Kahire 1380/1960.

Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi,* İstanbul 1996.

Kindî, Ebu Yusuf Yakup b. İshak, *Felsefî Risâleler,* (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 1994.

Kranz, Walter, *Antik Felsefe,* (trc. Suat Yakup Baydur), İstanbul 1976.

Kruk, Remre, "Tawallud", *EI²,* Leiden 2000, X, 378-379.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerim, *Risâletü'l-Kuşeyriyye,* (th. Abdülhalim Mahmud-Mahmud b. Şerif), Kahire 1972.

Kutluer, İlhan, "Cevher", *DİA,* İstanbul 1993, VII, 450-455.

__________, "Determinizm", *DİA,* İstanbul 1994, IX, 215-220.

__________, "Halâ", *DİA,* İstanbul 1994, XV, 221-225.

__________, "Heyûlâ", *DİA,* İstanbul 1998, XVII, 294-295.

__________, "İbnü'r-Ravendî", *DİA,* İstanbul 2000 XXI, 179-184.

__________, "İlliyet", *DİA,*İstanbul 2000, XX, 120-121.

__________, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002.

__________, "er-Redd ale'l-Kindî el-feylesuf Adlı Risalenin Tahlili", *SÜİFD*, 3/2001, s.23-51.

__________, "İlhad", *DİA,* İstanbul 2000, XXII, 93-95.

Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, (trc.Turan Koç), İstanbul 2000.

__________, "Ma'nâ", *İA*, Leiden 1991, VI, 346-347.

Leff, Gordon, *Mediveal Thought,* Middlesex, 1962.

M. M. Şerif, *A History of Muslim Philosophy,* Wiesbaden 1963.

Macid Fahri, "Occasionalism", *ER*, (Ed. Mircea Eliade) Newyork, 1986, XI, 35.

__________, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987.

__________, *Islâmic Occasionalism,* London, 1978.

__________, *Philosophy, Dogma and The İmpact of the Greek Theology*, USA. 1994.

Macit, Muhittin, "İmkan Metafiziği üzerine" *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1997/1, s.93-141.

Madelung, W. "Hisham b. Hakem", *EI²,* Leiden 1971, III, 496-498.

Marmura, Michael, *Islâmic Theology and Philosophy*, Newyork 1984.

Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd,* (th.Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 2003.

Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd,* (nşr. Fethullâh Huleyf), İstanbul 1979.

Mc Carthy, Richard, *The Theology of Al-Ashârî,* Beyrut 1953.

Mc Dermott, Martın, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid,* Beyrut, 1978.

__________, D.B., "Allah", *İA*, İstanbul 1998, I, 360-375.

__________, D.B., "Continious Recreation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology", *İA*, İstanbul 1998, IX, 326-344.

__________, *The Development of Muslim Theology*, London 1985.

Medkûr, İbrahim, *Fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye,* Kahire 1983.

Mir Veliyuddin, "Mu'tezile" *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M. M. Şerif, trc. Altay Ünaltay), I, 235-255.

Munâ Ahmed Ebû Zeyd, *et-Tasavvuru'z-Zerrî fi'l-fikri'l-Felsefiyyi'l-İslâmî,* Beyrut 1994.

Muzaffer, Muhammed Rıza, *Akâidü'l-imâmiyye,* (trc. Abdülbaki Gölpınarlı) İstanbul 1978.

Müslim b. Haccâc, *Sahîhi Müslim*, İstanbul 1992.

Mütercim Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul 1305.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, (trc. Nabi Avcı-Kasım Turhan, Ahmet Ünal), İstanbul 1991.

Nader, Albert Nasri, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, İskenderiye 1950.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebsıratü'l-edille*, (nşr. Claude Selâme), Dımaşk 1994.

Neşşâr, Ali Sâmî, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, (trc. Osman TUNÇ), İstanbul 1999.

___________, *Menhecü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm*, Lübnan 1984.

Newton, İsaac, *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri*, (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul 1997.

Nîsâbûrî, Ebu Reşîd, *Fi't-Tevhîd,* (th. Muhammed Ebû Rîde), Kahire 1969.

___________, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basrıyyîn ve'l-Bağdâdîyyîn* (nşr. Ma'n Ziyâde-Rıdvan es-Seyyid) Beyrut 1979.

Nomanol Haq, S., "Tabia", *EI*[2], Leiden, 1998, X, 24-27.

O'conner, D.J., *Free Will*, Newyork 1971.

Öz, Mustafa, "Deysaniye", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 270-272.

___________, "Hişâm b. Hakem", *DİA,* İstanbul 1998, XVIII, 153-154.

Özervarlı, Said, "Hikmet", *DİA,* İstanbul 1998, XVII, 512.

Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde İnsân Hürriyeti,* İstanbul 1997.

Özsoy, Ömer, *Sünnetullah,* Ankara 1999.

Pezdevî, Ebû Yüsr Muhammed b. Muhammed, *Usûlü'd-dîn,* (th. Hans Peter Lins), Kahire 1963.

Pines, Shlomo, *Mezhebüz'z-zerre inde'l-müslimîn,* (trc. Muhammed Hâdî Ebû Rîde), Kahire 1946.

Planck, Max, *Modern Doğa Anlayışı ve Quantum Teorisine Giriş*, (trc.Yılmaz Öner), İstanbul 1987.

Pretzl, Otto, "Mezhebü'l-cevheri'l-ferd inde'l-mütekellimine'l-evvelîn fi'l-İslâm" (*Mezhebüz'z-zerre* içinde), s. 131-147, Kahire 1946.

Râgıb el-İsfehânî, *Mu'cemü Müfredâti elfâzi'l-Kur'ân,* (th. Nedim Mar'aşlı) Beyrut, ty.

Ramazan Abdullah, M., *Bâkıllânî ve Ârâuhû'l-Kelâmiyye*, Bağdat 1986.

Ross, W. "Aristo'da Tabiat Felsefesi", *AÜİFD*, (trc. Süleyman Hayri Bolay), XIX, 155-174, Ankara 1973.

Ross, David, *Aristoteles Hayatı ve Eserleri*, (trc.Ahmet Arslan), Ankara 1993.

Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsâ, *en-Nüket fi îcâzi'l-Kur'ân*, (*Selâsü Resâil fi Îcâzi'l-Kur'ân* içinde s. 67-104, th. Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlûl Selâm), Kahire tsz.

Russel Bertrand, *Batı Felsefe Tarihi,* (trc. Muammer Sencer) İstanbul 1994.

Sâbûnî, Nureddîn, *el-Bidâye fî usûlü'd-dîn*, (trc. Bekir Topaloğlu) İstanbul 1991.

Salîba, Cemil, *Min Eflatun İlâ İbn Sînâ*, Beyrut 1983.

__________, *el-Mu'cemü'l-felsefî,* Beyrut 1982.

Schacht, J., "New Sources for the History of Muhammadan Theology", *SI,* Paris 1953, I, 23-42.

Schwarz, Michael, The Qadî Abdal-Cabbâr's Refutation of The As'arite Doctrine of Acquisition (Kasb), *İsrael Oriental Studies*, VI, s. 229-263, Tel-Aviv University 1976.

Störing, H. J., *İlkçağ Hint Felsefesi*, (trc. Ö. C. Göngören) İstanbul 1994.

Strothman, R. "Seneviye", *İA*, İstanbul 1988, X, 495-498.

Sübkî, *es-Seyfü'l-meşhûr fi Akîdeti Ebî Mansûr*, (thk. Saim Yeprem), İstanbul 2000.

Sübhânî, Cafer, *el-İlâhiyyât alâ hüde'l-kitâb ve's-sünne ve'l-akl*, yy., 1989/1410.

Şatıbî, İbrahim b. Musa, *el- Muvâfakât*, Riyâd 1997.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-nihal,* (th. Muhammed Seyyid Kîlânî), Kahire 1381/1961.

__________, *Nihâyetü'l-ikdâm,* (th. Alfred Guillaume) Oxford 1934.

Şerîf el-Murtazâ, *İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader*, (*Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde, s. 255-305) (thk. Muhammed Ammâra) 1971, tsz.

__________, *eş-Şâfî fi'l-İmâme*, (th. Seyyid Abdürrezzâh el-Huseynî el-Hatîb), Tahran 1407/1986.

Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, (thk. İbrahim Ensârî), y.y, 1413/1992.

Şeyh İnâyetullâh, "İslâm Öncesi Arap Düşüncesi", (İslâm Düşüncesi Tarihi içinde) İstanbul 1991.

Şiblî, Nûmânî, *Tarih-i İlm-i kelâm,* Tahran 1328.

Tâlibî, Ammar, *Arâu Ebi Bekr b. el-Arabî el-Kelâmiyye,* eş-Şeriketü'l-Vataniyye, Cezayir tsz.

Taylor, Richard, "Determinism", *Encyclopedia of Philosopy,* (Ed. Paul Edwards), Newyork 1972.

Teftâzânî, Ebu'l-Vefâ, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri,* (trc. Şerafettin Gölcük), Ankara 1980.

Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istılâhâti'l-fünûn,* (thk. Ali Dahrûc), Lübnan 1996.

Tennant, F.R., "Cause and Causality", *ERE,* Edinburg/Newyork 1980, III, 261-265.

Thilly, Frank, *Felsefe Tarihi,* (trc. İbrahim Şener) İstanbul 1995.

Topaloğlu, Bekir, "Hâlık", *DİA,* İstanbul 1997, XV, 303-304.

__________, "Hudûs", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 304-309.

__________, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı,* Ankara tsz.

__________, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul 1981.

Tritton, A. Stanley, *İslâm Kelâmı,* (çev. Mehmet Dağ) Ankara 1983.

Turhan, Kasım, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri,* İstanbul 1996.

Tûsî, Nasîruddîn, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât li İbn Sînâ,* (th.Süleyman Dünya), Kahire 1985.

__________, *Telhîsü'l-Muhassal,* (th. Abdullah Nûrânî), Tahran 1359.

Ulutürk, Veli, *Kur'ân'da Yaratma Kavramı,* İstanbul 1995.

Ülken, Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş* (I-II), Ankara 1957.

__________, *Bilim Felsefesi,* İstanbul 1983.

__________, *İslâm Felsefesi,* İstanbul 1974.

Üzüm, İlyas, "Hüküm", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 465-466.

__________, "Kaderiyye", *DİA,* İstanbul 2001, XXIV, 64-65.

Van Ess, Josef, "Ebu Eshaq Nazzâm", *EIr*, London 1985, I, 275-280.

__________, "Kümûn", *EI²*, Leiden 1979, V, 384-385.

__________, "The Logical Structure of İslâmic Theology", (*Logic in Classical İslamic Culture* içinde, ed. G.E. von Grunebaum) Wiesbaden 1967.

__________, "Abu'l-Qasem Kâ'bî", *EIr,* London 1985, I, 359-362.

Watson, Gary, *Free Will,* Newyork 1991.

Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trc. Ruhi Fığlalı), Ankara, 1981.

__________, "Free Will and Predestination", *İA*, İstanbul 1992.

__________, *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrâde ve Kader*, (trc. Arif Aytekin) İstanbul 1996.

__________, "The Origin of the İslâmic Doctrine of Acquisition", (*Early İslâm* içinde) s.117-129, Edinburg 1990.

__________, "Djabriyya" *EI²*, Leiden 1965, II, 365.

__________, "Djahmiyya", *EI²*, Leiden 1965, II, 388.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (trc. Vehbi Eralp) İstanbul 1991.

Wensinck, A.J., *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî*, Leiden 1962.

__________, *The Muslim Creed, İt's Genesis and Historical Developments*, New Delhi 1979.

Wolfson, Hanry Austrin, *Kelâm Felsefeleri*, (trc. Kasım Turhan) İstanbul 2001.

Yahya b. Adi, "Critique of Atomism", (*The Works of Yahya b. Adi* içinde, nşr. Gerhard Endress, s. 55-59), Wiesbaden 1977.

Yahyâ B. Huseyn, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Kaderiyye*, (*Resâilü'l-adl ve't-tevhîd* içinde, th. Muhammed Amâra, II, 35-68), Kahire 1971.

Yavuz, Yusuf Şevki, "İrade", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 379-380.

__________, "Adem" *DİA*, İstanbul 1988, I, 356-357.

__________, "Araz", *DİA*, İstanbul 1991, III, 337-342.

__________, "Ehl-i İsbât", *DİA*, İstanbul 1994, X, 515.

__________, "Fahreddin er-Râzî", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 89-94.

__________, "Halku efâli'l-ibâd", *DİA*, İstanbul 1997, XV,369-371.

__________, "Hareket", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 120-121.

__________, "Heyûlâ", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 295-296.

__________, "İlim", *DİA*, İstanbul 2000, XXII,108-109.

__________, "İlliyet", *DİA*, İstanbul 2000, XX, 120-121.

__________, "İstitâat", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 399-400

__________, "Kesb", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 304-306.

__________, "Kümûn", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 552.

Yazıcıoğlu, Sait, "Fiil", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 59-64.

Yefût, Sâlim, *İbn Hazm ve'l-fikru'l-felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs,* Rabat 1986.

Yeprem, Sâim, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul 1980.

Yurdagür, Metin, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf", *DİA*, İstanbul 1994, X, 330-332.

Yurdagür, Metin, *Âyet ve Hadislerle Allah'ın İsimleri*, İstanbul 1996.

Yusuf Rahman, "Klasik Dönemdeki Kelâm Ekollerine Göre Mucize Anlayışı", *SÜİFD*, (trc. Mustafa Akçay-H. İbrahim Bulut), 4/2001, s. 287-310.

Yücedoğru, Tevfik, *İslâm İtikadında Yaratılış*, Bursa 1994.

Zühdî Cârullâh, *Mu'tezile*, Ürdün 1990.